STUDI ITALIANI

DI

FILOLOGIA INDO-IRANICA

STUDI ITALIANI

DI

FILOLOGIA INDO-IRANICA

DIRETTI

DA

FRANCESCO L. PULLÉ

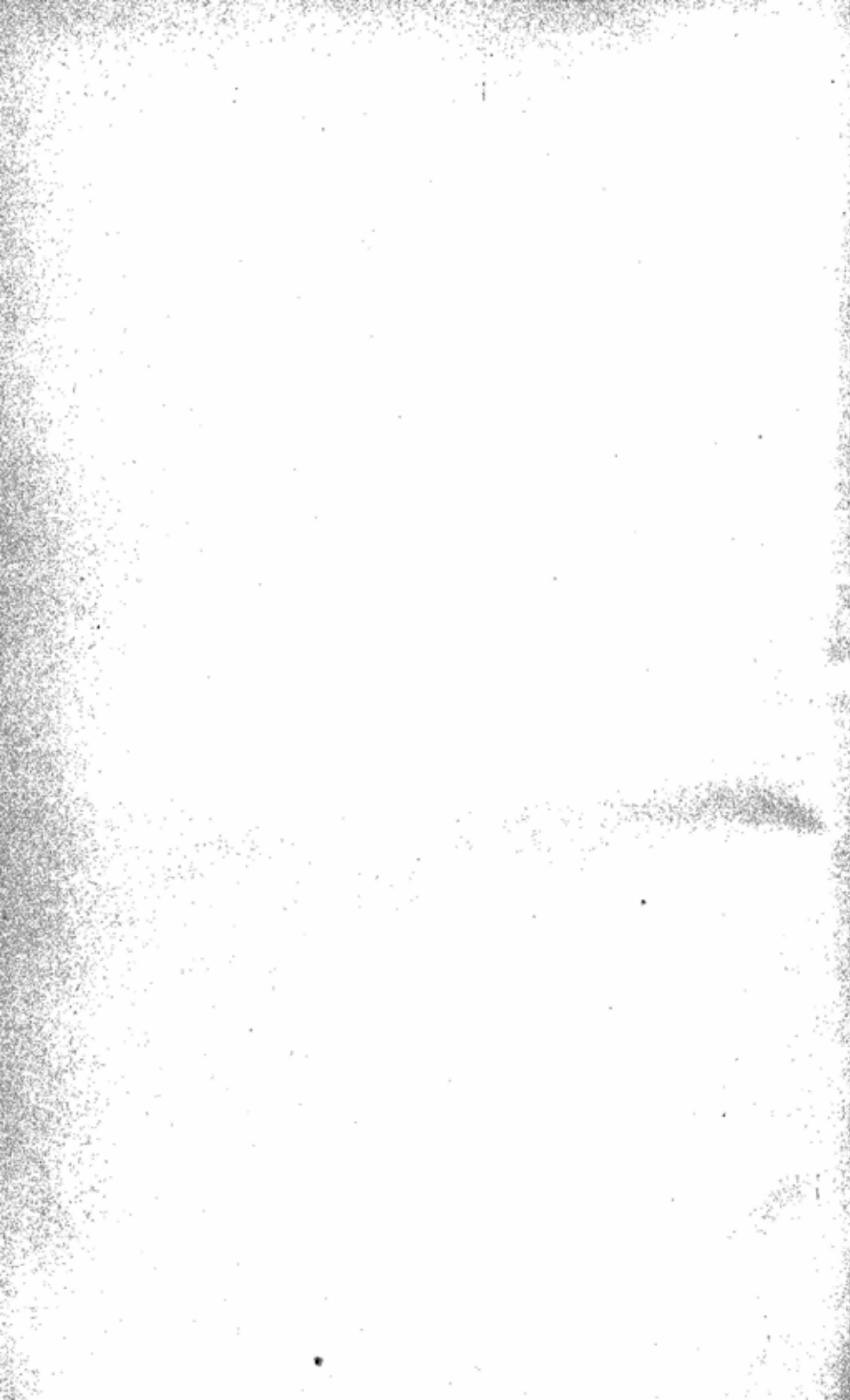
FIRENZE
TIPOGRAFIA G. CARNESECCHI E FIGLI
Piazza d'Arno

1897

ALLA MEMORIA

DI

GASPARE GORRESIO - GIOVANNI FLECHIA

GIACOMO LIGNANA - PIETRO MERLO

PREFAZIONE

Scopo di questa pubblicazione è di offerire un organo atto a promuovere l'operosità italiana nell'ordine dei nostri studi. Esso dovrebbe poter dimostrare al di fuori come questi studi vivano presso di noi; e valere insieme a ravvivarli al di dentro, suscitando intorno ad essi forze novelle.

Perchè forze giovani e buone non mancano in Italia. Sono molti gli alunni volonterosi che escono dalle nostre scuole universitarie con un buon avviamento e animati dei migliori propositi; ma che presto si abbattono, più che dinanzi alle difficoltà, dinanzi al vuoto che essi trovano intorno a sè. Io reputo che ben diversamente persisterebbero essi, se si sentissero nel loro buon ardire validamente sorretti. Che se a' pochi può arridere la speranza di una catedra universitaria, meta ultima per chi si dedica a studi speciali, i molti si starebbero contenti al vedere la propria opera tornar utile, e le fatiche loro, rese note, fruttare onesta mercede di considerazione. Tali forze non andranno più sperdute ove s'abbia predisposta quella organizzazione ch'è necessaria perchè ognuna di esse trovi il suo posto adatto e resulti doppiamente feconda, rivolta a un comune e ben determinato intento.

Altri potrà giudicare mal scelto il momento per tale impresa ora che una crisi di scetticismo muove, per non dire

contro la scienza, contro quegli ordini di studi che paion più remoti dalla pratica giornaliera. Ma noi non crediamo questo scetticismo sincero. O per lo meno non di lunga durata. Esso è l'effetto di una specie di delusione che conseguì a prove fallite in altre cerchie della attività civile, ristrettesi a brevi fini di interessi particolari e di sfruttamento immediato. Crediamo piuttosto che le sorti della scienza e degli alti studi saranno per rilevarsi nella concezione più ampia che si viene formando dei nuovi rapporti della vita sociale. Crediamo di potere confortare gli anziani, e fare sperare ai giovani che abbiano osato tentare colla mente un orizzonte più esteso di quello dischiuso loro dalla scuola e dalle bisogne della giornata, che il domani saprà meglio intendere, meglio apprezzare, meglio risolvere in profitto di tutti l'opra di essi.

Del resto potranno tornare, anco al presente, in utile ammaestramento i pericoli che ci minacciano nel campo della coltura tradizionale. La reazione che ha nell'ultimo decennio falciate tante parti vitali delle discipline orientali in genere e delle indo-iraniche in ispecie, ha finito coll'attaccare il corpo del greco, omai compromesso della sua esistenza nella scuola;[1] e non è difficile prevedere ch'essa non risparmierà a sua volta il latino, procedendo nella scala discendente. Ma toccheremo in altro tempo dei rapporti della nostra disciplina colla scuola italiana; ci basti qui esprimer la fiducia che col promuovere le ragioni della filologia aryana noi facciamo cosa utile alle difese anche della filologia classica.

Questi Studi avranno carattere prevalente di italianità pel fatto de' collaboratori e perchè destinati a produrre in luce i materiali nostrani, resi considerevoli dalle omai note

[1] Non sono molt'anni, uno de' nostri uomini della scuola, grande estimatore di insegnanti secondari, consigliava fra benevolo e ironico a un professore liceale, amoroso e valente cultore di questi studi: « A che perdete voi il vostro tempo col sanscrito ed altre simili corbellerie?! » Il professore bene esperto del caso di Messer Lodovico, non si lasciò scoraggire. Ed ebbe il tempo di vedere il suo gran giudice esterefatto alla minaccia che ora lo colpiva nel suo greco. Tardi persuaso che nei fatti della coltura, il livello che si abbassa da un lato precipita necessariamente anche dall'altra parte.

raccolte della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e del Museo Indiano, dovute allo zelo indefesso di Angelo De Gubernatis. Accanto però al resoconto annuale sullo stato degli studi in Italia (e cominciamo in questo fascicolo dagli iranici forse meno comunemente noti) daremo relazioni sul progresso della disciplina presso le altre nazioni, che ci saranno fornite da competenti compagni di studio de' rispettivi paesi.

La pubblicazione si farà a periodi semestrali in fascicoli di circa 7 fogli di stampa di 16 pagine. Al corpo del fascicolo andranno uniti, in forma di appendice, fascicoletti di versioni d' opere scelte delle due letterature. I fogli di ognuna di queste versioni portano una numerazione a parte in maniera che alla fine si possano raccogliere in altrettanti volumi; i quali verranno a formare col tempo una: Biblioteca degli Studi italiani di filologia indo-iranica:

Compresi della serietà dell' assunto di spiegar al cospetto della società degli studiosi stranieri le nostre forze e di offerirne il contributo all' opera comune, invochiamo il concorso volonteroso da parte de' nostri compagni di studi, ed una paziente e benevola attenzione da parte del pubblico colto. A noi basterà se al consenso altrui di aver fatta cosa non inferiore alla dignità degli studi, potremo soggiungere col vecchio motto di un indo-portoghese:

que de esto so' yo sou filho contente
que á patria servi et á minha gente.

F. L. Pullè.

La trascrizione e la nomenclatura adottate per l'alfabeto devanāgarī sono:

	ESPLOSIVE			CONTINUE		VOCALI		DITTONGHI	
	sorde	sonore	nasali	sorde	sonore	brevi	lunghe	brevi	lunghi
gutturali	k, kh;	g, gh,	ṅ;	–,	h;	a,	ā,		
palatali	ć, ćh;	ǵ, ǵh,	ń;	ç,	y;	i,	ī,	e,	ai;
cacuminali	ṭ, ṭh;	ḍ, ḍh,	ṇ;	ṣ,	r;[1]	ṛ,	ṝ,		
dentali	t, th;	d, dh,	n;	s,	l;	ḷ,	ḹ,		
labiali	p, ph;	b, bh,	m;	–	v;	u,	ū,	o,	au.

anusvāra ṁ o ṃ anunāsika m̐ cacuminale ḻ
visarga ḥ ǵihvāmūlīya ẖ upadhmānīya ḫ
udatta ´ anudatta ` svārita ^

Il metodo da noi seguito è sostanzialmente quello proposto dal Comitato di Trascrizione nell'ultimo Congresso degli Orientalisti in Ginevra. Ce ne scostiamo solo nella serie delle palatali. Quantunque non possa sorgere equivoco in ordine convenzionale, fra *k*, *kh* gut-

[1] Poniamo senza esitare fra le cacuminali r sanscrito, sia liquida sia sonante. E ciò non per deferenza all' autorità della Çikṣā che prescrive cacuminali ṛ, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, r, ṣ (syur mūrdhanyā r-ṭu-r a-ṣāḥ secondo la sentenza di Uvaṭa nel Commento al Ṛk-prātiçākya) perocchè si sa come in altre Çākhā, ad es. nell'Ātharvanaprātiçākhya: rephasya dantamūlāni karaṇam bhavanti, e cioè r si articola gingivale (o tenendo i termini del Sievers, Grundzüge der Phonetik, alveolare); e come, infine, i Çaiçirīya concilino le due autorità ammettendo due pronuncie di r, l'una alveolare l'altra cacuminale. Cf. Max Müller, Rig-Veda, Erster Theil, p. XI. Çaunaka nel Ṛkprātiçākhya ci lascia in maggiore incertezza, perchè ponendo ṛ e ḷ come ǵihvāmulīya con le consonanti e spiranti gutturali, ci farebbe credere alla esistenza di un doppio suono di r laringale

turali e *c*, *ch* fissate che sieno metodicamente per le palatali, nell'ordine pratico però si possono produrre inconvenienti molti e diversi per la forza del senso e della consuetudine nei lettori europei. Massime l'italiano incapperà ad ogni passo nelle resistenze dell'uso che, salvo i due soli casi di *ce*, *ci*, rifarà gutturali *c* e *ch* nelle altre sillabe tutte. Coll'adozione pura e semplice del segno diacritico ć e ćh, cui siamo del resto già avvezzi, ogni inconveniente è tolto. Ciò per le sorde: ma anche e sopratutto per le sonore la opportunità si converte in necessità. Gli esponenti ǵ e ǵh in perfetta analogia con ć e ćh, eliminano la necessità dell' j e jh come notazione della esplosiva sonora palatina; espediente ingiustificato, non sostenibile con alcuna ragione nè fisiologica, nè di conve-

e di r gutturale sonanti, quali sono descritti dal Sievers l. c. 89-91; invece egli pone r e l consonanti, con s e colle dentali nei dantamūlīya. Non mi nascondo il dubbio che mūla possa nell' un caso essere stato inteso anzichè per la radice, per la base inferiore piana della lingua dandoci così la entità fisiologica dell'articolazione inverted; e nell'altro caso sia stato inteso la base piana posteriore dei denti che ci darebbe il vero sparça dentalé. Ma non è che un dubbio. In ogni caso l'epiteto di vartsya corretto barsvya nel lessico Böhtlingk-Roth (v. in proposito Weber, Indische Streifen 2, 97) dato nel medesimo passo a r ne innalza il luogo dell' articolazione portandoci al inner' r di Sveet o hinteres Alveolar-r[3] di Hoffroy e Sievers. Nella corruzione del testo barsvya in vartsya è forse da riconoscersi un tentativo di falsa analogia con vart per indicare la vibrazione che è elemento secondario nello sviluppo storico di r ariano. Riteniamo dunque che anche questa articolazione dantamūlīyā o barsvya di r si formi coll'accostamento del piano inferiore della lingua, che è quanto dire colla caratteristica delle articolazioni cacuminali o inverted. Solo r cacuminale o alveolare sopradescritti possono spiegare i fenomeni fonetici della permutazione colla spirante studiati dalla grammatica. Cfr. Ascoli, Studi critici, Saggi indiani p. 367 sgg. Pullé, grammatica sanscrita § 14. Wackernagel Indische Grammatik, p. 272 e segg. Il Teza, con quell' acume che accostando i fatti ne fa resultare di per sè le conclusioni, mi porge queste concise avvertenze: 1) Per l' r cerebrale tamulico il Pope nota: Apply the tip of the tongue, as far back as you can, to the palate and pronounce a rough r in which a z sound will mingle. 2) sopra un dr che diventa z in un dialetto celtico è a vedere la Rev. celtique XVI, 205. 3) il Vietor nella eccellente, anche eccellentissima e piccola Englische Schulgrammatik 1894 dice: r nach d fast wie z (Ž), nach t mit teilweisem Verlust des Stimmtones fast wie S, (Š) z. B. dry, try p. 19. 4) R. Lenz. Apuntaciones para un testo de ortologia. Chile. Anales de la Universidad 1894. LXXXVIII, 118. Il tr si pronuncia ch (Č).

Si aggiungano a questi i fatti analoghi del siciliano che per quattro pronuncia quaččo; e una certa pronuncia de' Parigini che rende il nome della città quasi Paži (Paris).

L' indole di ṛ e delle altre liquide vocali è attestata indirettamente anche dalla trascuranza o ignoranza dei corrispondenti segni nella bambhīlīvī e dal loro tardo apparire nella scrittura come dimostra il Bühler, Indische Paleographie § 1 (Grundriss der Indo-arische Philologie und Altertumskunde 1896); quando cioè la fonetica aria primitiva più era stata intaccata dagli elementi degli idiomi aborigeni.

Circa l da noi attribuito alle dentali, ogni dubbio è tolto non tanto dalla affermazione del Ṛgprātiç. 20 che lo dice dantamūlīya, quanto dal contrasto con ḻ cacuminale vero e proprio (ǵihvāmūlaṃ tālu sthanaṃ di Vedamitra) quale risoluzione di ḍ intervocalico, ivi 21-22. Non possiamo precisare a quale delle varie articolazioni analizzate dal Sievers corrisponda, se a l[1] interdentale, a l[2] postdentale, a l[3] coronale-alveolare, o se a l[4] dorsale-alveolare; ma verisimilmente l e ḷ vocale dei grammatici si accostarono ai due ultimi gradi.

nienza con qualsivoglia consonanza europea.[2] I motivi che indussero il Comitato a respingere le accampate ragioni di precedenza e di prevalenza dell'uso inglese al riguardo di *ch* e di *chh* per la sorda semplice ed aspirata, corroborate dalla autorità del Jones e del Wilson fino al Burgess, debbono valere e valgono a fortiori per ripudiare il falso uso di j come esplosiva palatale. Non si può a nome della scienza sostener una cosa che è dimostrata alla scienza contraria. È dunque il caso di invertire qui la sentenza del Burgess (Actes du X^me^ Congrès des Orient. 1894 II Parte p. 29): Muhammad che rappresenta le comodità tipografiche, vada alla montagna la quale rappresenta invece le ragioni prevalenti della realtà scientifica.

Per questa ragione medesima manteniamo ń, non essendo menomamente provato nè probabile che la nasal palatale sanscrita suonasse come ñ = gn (di spagn. año e it. compagno) dopo la esplosiva sorda o sonora; e molto meno davanti ad esse, per es. in áńć, áńǵ.

Manteniamo infine la rappresentazione della sibilante palatale ç perocchè nulla contrasti a questo segno usitatissimo, che rende bene il valor fonetico e insieme etimologico dell'elemento come doppio riflesso palatino della gutturale originaria ķ { ć esplosivo / ç sibilante.

Avvertasi poi come questi sien pure i segni adottati dall'Archivio Glottologico Italiano; onde traggono per l'uso italiano il massimo di opportunità contro un minimo di danno per la comune intelligenza.

[2] È savio mantenere y come il Comitato fa per la trascrizione della spirante palatale sanscrita; nè vi potremmo sostituire il corrispondente fonetico dell'alfabeto italiano che è j, senza creare una nuova confusione. Finchè non venga adottato universalmente ǵ per la esplosiva sonora palatale non si potrà pensare a j per rappresentare la continua. Le obbiezioni del De Gregorio (non ben chiarite del resto nel suo Manuale di Glottologia, Hoepli, 155-56) contro l'uso di y non ci possono persuadere del tutto.

I NOVELLIERI ǴAINICI

La esplorazione metodica dell'ampio dominio novellistico della letteratura ǵainica si può intraprendere per due vie.

L'una è quella che facendo suo punto di partenza dai testi canonici, laddove appaiono le prime tracce di un determinato soggetto, discende a seguire gli sviluppi molteplici della narrazione nelle opere esegetiche, e sopratutto in quelle numerose collezioni di racconti che formano una delle branche più rigogliose della letteratura delle nuove religioni dell'India; e della ǵainica più specialmente.

L'altra via è quella che procedendo dal punto attuale, e cioè dal corpo dei novellieri, nei quali il materiale tradizionale si trova raccolto e disposto sistematicamente, risalga nell'ordine comparativo e genetico a ricongiungere le varie versioni dei singoli soggetti al loro tipo comune, per indi proseguire alla ricerca della origine prima di esso.

Questa seconda via mi è parsa la più sicura. È il caso di colui che voglia procedere alla descrizione di un esteso bacino in gran parte ignoto. Per giungere alla scoperta delle sorgenti egli dovrà partire dalla foce, rimontando pei rami, finchè attraverso ai varî accidenti ed alle sinuosità dei corsi ne provenga alla fonte più remota.

E invero è come un pelago quello della novellistica ǵainica, dove senza una buona bussola difficilmente potrebbesi riuscire a sicuro porto. La immagine ripetuta e prediletta dai compilatori indiani « di fiumi e mari di racconti »,[1] se spesso è esagerata in riguardo ad una data raccolta, si addice bene a tutto l'insieme delle collezioni medesime. Onde parrà prudente il metodo che noi abbiamo prescelto per esplorarle.

Dietro alle raccolte più celebri di novelle come il Pańćatantra, il Hitopadeça, il Kathāsaritsāgara, il Daçakumāraćarita, la Vetālapańćaviṃçati, la Siṃhāsanadvatriṃçikā, la Çukasaptati ecc., astri maggiori che incontrarono miglior fortuna nel mondo dell'India e del di fuori, grazie a quel legame esteriore che le fa opere più compite in senso letterario, — si è scoperta una pleiade di opere, spesso non minori di mole delle precedenti. Di altre non poche ci son noti la esistenza e il nome, cui la sorte dei manoscritti ci tiene ancora sottratte.

Una rassegna generale dei novellieri indiani sarà ben tosto possibile quando si accosti al suo termine l'opera largamente iniziata dei cataloghi delle più nobili collezioni di manoscritti dell'India e dell'Europa.[2]

[1] Oltre al ben noto Kathāsaritsāgara citiamo il Kathārṇava (Aufrecht Oxford 153ᵃ, e Fiorentino De Gub. B. 35), il Kathāmahodadhi (Weber Cat. 2015); il Kathāsāra (Oppert 2780).

[2] La pubblicazione dei cataloghi di manoscritti indiani delle collezioni indigene ed europee, costituisce uno dei fatti più importanti della fase attuale dell'indologia. È un soggetto che vuol essere trattato per sè e largamente a parte. Notiamo fin d'ora i momenti principali dell'opera esploratrice ed illustrativa, segnati nell'India dai Reports on the Search of Sanskrit Manuscripts del Peterson, del Bühler, del Kielhorn, del Huitzsch, di Rāǵendra Lāla Mitra, del Bhandarkar, di Haraprasād Sāstrī pei vari Governments dell'India; e nell'India stessa dagl'indici delle biblioteche (Sanskrit College di Calcutta per Hṛṣīkeça Çāstrī, Oriental Sanskrit Mss. Library di Madras). In Europa dai cataloghi di Teodoro Aufrecht, che dopo l'esemplare volume illustrativo della raccolta della Bodlejana di Oxford ha concluso al ponderoso Catalogus Catalogorum; dal Catalogue della raccolta capitale dell'India Office Library giunto al suo 5° volume per opera del † Haas e dell'Eggeling. Ma importa qui pel caso nostro rilevare tra gli altri il catalogo dei manoscritti ǵainici del Weber — che è parte del suo grande catalogo Verzeichniss dei Sanskṛit und Prākṛt Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin — che ha introdotto lo spirito organizzatore nella nuova materia, offrendo col vol. II, 3 una guida eccellente sul terreno della letteratura volgare dei Ǵaina, come la dette col vol. II, 2 e colla monografia degli Ind. Studien XVI, 211 e XVII 1 e segg., per la letteratura sacra.

Incominciamo dall'Antarakathāsaṃgraha non tanto in grazia del suo pregio letterario, della condizione del testo e della contezza del suo autore, quanto perchè questa raccolta è molto caratteristica e si presta al genere della nostra ricerca. Il suo titolo già ne annuncia l'indole.[3] È una collezione di racconti tratta variamente dal seno delle opere della dottrina, dell'ortodossia ǵainica.

Avemmo già occasione di ricercare i tramiti pei quali è giunto all'Antarakathāsaṃgraha un gruppo delle sue novelle: quelle che si coordinano alla storia di Rohaha, e vanno dalla 7ª alla 15ª. Si vide come Rāǵaçekhara avesse tratto direttamente questo gruppo dal commento di Malayagiri[4] al Nandīsutra, uno dei testi che forma parte

[3] Il Bühler mi espresse il suo avviso che a questo titolo si possa dare una spiegazione diversa. Antara sono chiamati tuttodì nell'India quegli spazii, gabinetti o anticamere che precedono, massime nei palagi, la stanza del signore, domus interior, e dove siedono ad attendere le persone di corte. Sarebbero dunque «Novelle di corte» inventate o ripetute per fuggir la noia delle anticamere; un parallelo indiano di quello che avrebber dovuto essere, secondo il piano primitivo, i racconti della Regina di Navarra, compresavi la esclusione dei dotti e dei letterati: «car Monseigneur le dauphin ne vouloit que leur art y fût mêlé, et aussi, de peur que la beauté de rhètorique fit tort en quelque partie à la vérité de l'histoire». V. l' Heptaméron, Préface.

In questo medesimo senso si potrebbe intendere, traducendo Antara «intervallo» di tempo anzichè di spazio; e quindi le Antarakathā sarebbero i «passatempi, le veglie» se si vuole, di corte.

Ma io propendo per la interpretazione avvisata anche dal Weber in una comunicazione privata, di «racconti estratti, che stanno nel seno delle opere sopradette del canone e della ortodossia; ove essi racconti si trovano connessi intimamente ad esplicazione e a conferma delle massime relative. Lo stile allegro e la prefazione che li dice messi insieme vinodahetu, «delectationis causa» non ne infirma per nulla lo spirito etico-religioso. Il valore psicologico di vi-nud e di vi-har è noto: snebbiar lo spirito, sollevarlo, renderlo tanto più alacre quanto più si mortifica il corpo; che è il processo della educazione religiosa del ǵainismo. Le parabole non solo, ma gli esempii lieti e le facezie servonle come stromento di propaganda. La novella di Kamala è una prova segnalata della bontà d'ogni mezzo, per quanto curioso, pur di raggiungere, nella convinzione popolare, l'intento religioso.

[4] L'età di Malayagiri si può fissare circa la metà del duodecimo secolo, 1150-1160 d. C., secondo il Kielhorn.

Compilatore della raccolta è Rāǵaçekhara, del quale ci è detto che appartenne alla famiglia dei Maladhāri (Maladhāri-gaṇa nel v. 2 introduttorio, Maladhāri-gaćcha nella chiusa v. 1 del MS. del nostro testo), ed ebbe a maestro Çrītilaka. Questo Rāǵaçekhara visse intorno alla metà del secolo XIV d. C. e si identifica coll'autore di un Prabandhakoça del 1342 (= Saṃvat 1404).

La lezione Ratnaçekhara riferita dal Weber Cat. p. 1078 per il Ms. del Deccan C. proviene forse da una svista. La mia copia legge Rāǵaçeṣara.

Discepolo di un Rāǵaçekhara del Maladhāri-gaćcha fu Sudhākalaça, autore di un' Ekākṣaranāmamālika Weber Cat. nº 1702 d. Assai probabilmente trattasi anche qui del nostro Rāǵaçekhara. Cfr. Bühler Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, 176 e Indian Antiquary 1872 p. 113 n. Hall, Vāsavadattā, p. 20; e per l'autore di un commento alla Nyāyakandalī di Çrīdhāra, Peterson Report 1884-86.

Forse il Çrītilakāsūri del v. 2 introduttorio, maestro di Rāǵaçekhara, ha qualche rapporto col Tilakāćarya autore

del Siddhānta ossia del corpo della letteratura canonica del ǵainismo. Malayagiri a sua volta non inventò i racconti da lui riferiti, ma li trovò citati nelle gāthā o versi intercalari che già al suo tempo erano stati incorporati nel testo della Nandī.

Codeste gathā non appartengono alla redazione primitiva dell'opera attribuita a Devarddhigaṇi, ciò che verrebbe in ordine di tempo circa al v secolo d. C.; vi appartiene però la dottrina cui esse hanno servito di sostegno. E può esser dubbio se i racconti enunciati dalle gāthā si sieno formati sopra la massima come da radice; o se piuttosto la massima non si sia svolta come conclusione dal senso dei racconti medesimi preesistenti. È già stato accennato all'intima connessione che passa nella letteratura sacra dei G'aina fra la dottrina predicata e la parabola che immediatamente la rispecchia come sua forma gemella e concreta.

Nel caso particolare noi possiamo risalire molto più in alto della Nandī a ritrovare i principî di quella dottrina cui si riferiscono i racconti esemplari del gruppo di Rohaka. Il passo della Nandī tratta, come necessaria introduzione della sua materia, dello ǵñāna (nāṇassa parūvaṇaṃ). Ivi si inserì dal bel principio una gāthā contenente i titoli di 14 novelle relative a discepoli che dimostrano le attitudini o meno al sapere. Dopo un brano che il Weber giustamente ritiene interpolato nel testo antico della N., segue la esposizione sistematica delle diverse categorie dello ǵñāna; esposizione illustrata parimenti cogli esempi di storie di cui altre gāthā inserte danno i titoli; tra cui quelli che abbiamo detto del ciclo di Rohaka.

di una ṭīkā al Daçavaikālikasūtra? In questo caso il termine di maestro dovrebbe essere inteso in senso molto lato poichè fra questo suo autore e il nostro Rāǵaçekhara sarebber intercorsi quasi due secoli. Un verso molto simile al nostro 2 si riscontra nella chiusa del Çāntināthaćaritra Fior. De Gub. G'. 17 A, in una specie di Gurvavalī, ove si celebra uno çrīmat Tilakaprabhasūri (vedi nota 11).

Per contro non va confuso il nostro R. col Rāǵaçekhara autore del Bālarāmāyaṇa e di altri drammi, che spetta al X o XI secolo.

Ora questo capitolo della Nandī appare come la esegesi sistematica di un punto della dottrina dell' Āćārāṅgasūtra; e precisamente del I, 6, 4, 1 dove si dice che il divino maestro imparte ugualmente a tutti i discepoli la istruzione, ma che diversi sono i frutti che per le diverse condizioni dello spirito ognun d' essi singolarmente ne matura.

Un altro esempio di tali derivazioni ci viene alla bella prima offerto dal racconto iniziale dell' Antarakathāsaṃgraha medesimo. Questo racconto nella sua apparenza scherzosa è molto antico ed ha una importanza nella storia della predicaziome ǵainica. Ciò si rileva facilmente dai nomi dei personaggi che vi figurano e dai versi prākṛtici, i quali ci richiamano ad una redazione antica, probabilmente bhāṣika. L' indovinello frammentario (lin. 174–178) citato così com' è, doveva apparire molto conosciuto e in corso; e Rāǵaçekhara par se ne serva nel racconto più che altro per accentuare la stranezza del suo personaggio.

Ma un' altra recensione di questa medesima novella offerta dal Kathāratnākara è assai più semplice e disadorna, e anche più primitiva. Qui non è più prevalente l'intento letterario (vinodahetu), sibbene quello dottrinale. I racconti nel Kathār, son messi insieme senza apparente legame; ma ognuno di essi viene riferito ad una determinata categoria o dominio (viṣaya, branca) di osservanze morali e religiose; questo nostro è riferito alla osservanza delle penitenze: niyama pālane Kamalaçreṣṭhikathā. Il passo in questione senza essere più intelligibile è tuttavia più completo; figura però anche qui inserito nel mezzo della narrazione allo stesso luogo che nel l'Antarakathā. Arriviamo così alla Upadeçataraṅginī dove le parole famose sono messe in testa, quasi un detto memorabile illustrato dal caso di Kamala: ullaṇṭhaniyamagrahaṇa parāyaṇah, brevemente narrato. Quivi la novella di Vaṃkaćūla (nota anche alla Çīlataraṅginī di Somatilakasūri, e ad una raccolta di kathā illustrative dei dṛṣṭānta e udāharaṇa pertinenti a un commento

dell' Avaçyaka-niryukti, cfr. Weber Cat. p. 1086, 1096) con la quale si aggruppa la novella di Kamala, incomincia: atha niamaggahaṇaṃ mahālābhāya bhavati paraloke 'pi ća, yathā Vaṅkaćūlasya ecc. Le parole in prākṛto si riferiscono probabilmente ad una gāthā di qualcuna delle Uvaesamālā che si conoscono come: quella del Maladhāri Hemaćandrasūri (Weber Cat. nº 2001-2); o quella di Dharmadāsa (ib. 2003); o la Çīlovaesamālā di G'ayakīrti (ib. 2005). La gāthā a sua volta si riporterà all' A.-niryukti, cui questo ciclo letterario pare si riferisca. In attesa di ritrovare il filo che ci guidi fino al sūtra fondamentale, noi possiamo già trovare qualche punto di analogia là dove i comentatori Çīlāṅka e Harṣakula al Sūtrakṛtāṅga I, 2, 2, 7 dimostrano come massima delle colpe la inosservanza dei voti. Ivi trovasi la fonte di alcune delle più note leggende e sentenze relative a questa materia. Il concetto ivi espresso è: che ǵainam çāsanaṃ è la miglior religione, perciò che mette sopra ogni cosa la osservanza dei voti; o il niyama, il dominio sopra di se medesimi, che si acquista colle penitenze. Questo riferimento ad uno dei principii fondamentali della legge del G'ina, e nel caso pratico al passo dell' aṅga: bahuǵaṇaṇa monaṃmi ecc. (Sūtrakṛtāṅga I, 2, 2, 7, Editio Princeps pp. 123-126) rende ragione del perchè Rāǵaçekhara abbia fatto del racconto di Kamala la introduzione e quasi la cornice della raccolta, per quanto l'abbia armonizzata al gaio colorito dell' opera sua.

Altri esempii ci si offriranno nelle note alle singole novelle; come a quella della strīmayā (19ª) che procede in linea retta dal quarto adhyayana, primo uddeçaka del Sūtrakṛtāṅga (1° çrutaskandha) intitolato: itthīparinna = strīpariǵñā, intrecciandosi colle origini dello strīveda e del kāmaçastra.

Esempi di questo genere mostrano come i racconti sieno la incarnazione viva della più antica dottrina; nè possano andare disgiunte di molto le origini di questa e di quelli nella letteratura.

Nei testi fondamentali dell' āgama, in quegli aṅga che non sieno già di per se stessi di argomento prevalentemente leggendario, trovasi il germe parabolico largamente diffuso. Nell'Ăćārāṅga medesimo, nella sua prima parte e più antica, per quanto d' indole per eccellenza dommatica, non sono rari gli esempî, le similitudini, le immagini, le allusioni a cose che sarà poi ufficio della esegesi di illustrare e di svolgere in narrazioni corrispondenti. Che se i primi commenti come quello di Çīlāṅka a questo aṅga è ancora parco di tali leggende illustrative, il caso muta per il secondo, pel Sūtrakṛtāṅga; il quale per la sua forma e pel suo contenuto era più fatto ad esercitare una azione nel dominio della fantasia. Il testo vi offre ai commentatori ad ogni piè sospinto l'occasione di riannodare ai singoli passi di esso gli esempli e le parabole che ne son procedute. Il dṛṣṭānta comincia qui a spiegarsi in tutta la sua estensione.

Il Leumann ci ha data una analisi dei rapporti che corrono fra i testi del Siddhānta, rispettivamente fra i più antichi commentarî di essi e la novellistica.[5] Dalle sue osservazioni resulta che ad esempio nelle Niryukti che sono commentarî in primo grado, vi sono dei passi i quali non ponno venire sufficientemente intesi o non si ponno intendere affatto, senza l'aiuto delle spiegazioni de' Bhāṣya. Questi poi contengono frequenti strofe citanti racconti che non hanno alcun rapporto apparente col testo; ond' è necessario un terzo commento in prosa, la Cūrṇi, che brevemente esponga il contenuto della narrazione cui la strofa si riferisce.

Il Leumann conclude da ciò che le versificazioni di Bhadrabāhu, o di altri autori delle Niryukti non rappresentano un'opera che sia fine a se medesima; sibbene uno schema memoriale pei commentarii prākṛti in prosa. Similmente avviene che gli autori dei Bhāṣya tratteggino solo rapidamente i racconti accennati dalla Niryukti, co-

[5] Daçavaikālikasūtra und-niryukti, nach dem Erzählungsgehalt untersuch und herausgegeben von Ernst Leumann, ZDMG. XLVI p. 581-612.

sicchè essi non vengano infine esplicati e resi intelligibili se non che nelle rispettive Cūrṇi. Queste dunque sono in massima le fonti originali della interpretazione; e la successione storica di codesti testi si rappresenta così: [1]Niryukti, [2]Bhāṣya, [3]Cūrṇi. Pur tuttavia il legame fra le tre specie è così intimo, costante e continuo che molto spesso le parti si scambiano. Il più delle volte la prosa delle Cūrṇi rappresenta una base più semplice in ordine alla forma letteraria ma più completa in ordine al contenuto. In una parola avvi come un fondo comune e perpetuo sul quale si muovono i tre generi nominati di opere, e dal quale emergono ognuna a momenti diversi pur rimanendo sempre e necessariamente connesse. E codesto fondo comune e perpetuo è quello che avvisatamente il Leumann chiama la « tradizione ».

Ogni opera fondamentale del Siddhānta ha una propria tradizione, rappresentata da un rispettivo ciclo letterario, che non si arresta al giro delle opere esegetiche sopradette ma che si riannoda al nuovo ciclo dei grandi commentari, ossia delle ṭīkā o vṛtti che vanno sotto i celebri nomi di Çīlāṅka e di Haribhadra fra il nono e decimo secolo [6]; di Abhayadeva e Malayagiri [7] fra l' undicesimo ed il duodecimo secolo; cui vuolsi aggiungere a non molta distanza quella di Tilakāćārya. [8]

[6] Si suole assegnare alla parte maggiore di esse per età la seconda metà del secolo nono d. C.

La ṭīkā di Çīlāṅka al 1° aṅga, che fu probabilmente anche la prima da lui dettata, dicesi ultimata nell' anno 798 di Çaka = anno 876 d. C. Di Haribhadra si conosce l'anno della morte che è il 904 d. C. secondo la rettifica fatta dal Leumann ai dati tradizionali da noi primamente riferiti. Cfr. per Çīlāṅka, Jacobi nella introduzione alla versione dell'Aćārāṅgasūtra nei Sacred Books of t. East XXII p. 51; e per la questione su Haribhadra, il Giornale della Soc. Asiat. Italiana VIII, 168; e Klatt Specimen of a literary-biographical Jaina-Onomasticon, Leipzig, 1892 p. 5.

[7] Secondo il Kielhorn l'opera di Abhayadeva si volge intorno al 1060-1070 d. C., e quella di Malayagiri, come si è accennato più sopra al 1150-1160. Il Leumann avverte che il primo dei due si attiene nei suoi commentari al metodo di Çīlāṅka, mentre Malayagiri segue quello di Haribhadra, che consiste nel rispettare di più il testo prākṛto primitivo col riprodurre i racconti o altre parti essenziali della tradizione. Çīlāṇka invece procede più rapidamente nel tradurle col sanscrito.

[8] Intorno a Tilakāćārya nota il Leumann l. c. ZDMG. XLVI, 582 n. che fu seguace di C'andraprabha fondatore della setta paurṇamāyaka nel 1103 d. C. (staccandosi dal seno della setta di cui era patriarca col n. 40 il fratello suo Munićandra morto nel 1122 d. C. Cf. Weber, U. d. Kupakṣakauçikāditya, p. 12). Questo Tilakāć- fu autore di un commento

Al periodo de' maggiori segue quello dei minori commenti: delle dīpikâ « illustrazioni »;[9] poscia quello delle avacūri o avaćūrṇi, « glosse o ristretti »; e finalmente degli avabodha o balāvabodha che possono chiamarsi « volgarizzamenti » per lo più nei varî idiomi popolari dell' India. In questa fase l'opera originale della sacra letteratura si è quasi affatto conchiusa, e cessa l'incorporazione di nuovi elementi e di ulteriori sussidî alla esegesi del Siddhānta. Il percorso della storia letteraria delle dottrine ǵainiche si può in tal modo dividere ne' varî stadî che sono:

I° la predicazione di Mahāvîra, de' suoi discepoli e de' patriarchi durante i primi due secoli . . . . . circa 500 — 300 a. C.

II° principî della traduzione in forma determinata dell' āgama fino alla definitiva redazione di Devarddhigaṇi, o periodo dei sūtra . . . . . . 300 a. C. - 450 d. C.

all'Avaçyaka e al Daçavaikalika ed ebbe ciò di notevole che tradusse i racconti da lui riferiti in çloki sanscriti. È dubbio se esso possa meglio identificarsi col Tilakaprabha di cui alla nota n° 5; Riproduciamo la Gurvavali del Çantināthać-, ivi citata: la lista è: G'ambu e Prabhava discepoli di Sudharma, Sayyambhū, Yaçobhadra, Sambhūtaprabha, Bhadrabāhu, Sthūlabhadra, Aryamahāgiri, Vaǵrasūri:

çrī-Vaǵrasenākhyaguroḥ pravṛtāḥ | çākhāç ćatasraḥ suta... vocyām |
tāsām ća madhye vara-C'andra-çākhā
  viçeṣataḥ çiṣyaphalā vibhūt [2]

Di questa fu sūrivaro Viǵayasiṃha, Upadeçamālāyāḥ vṛtte vyākhyām prakurvan:

çrī-C'andraprabha-sūrīṇām
  samīpe so 'tha sadguruḥ |
Āgamoktaçriyām kartum
  purnimā-pakṣam āçritaḥ [6]
tasya çrī-Viǵayasiṃha-
  sureḥ çiṣyo abhavad varaḥ |
bhuvi khyāto 'bhayadeva-
  surih sādhu-kriyāparaḥ [7]

Seguono discepoli di Abhayadeva C'andrasūri, poi Devāsūri di cui dicesi:

Devasūri-guroḥ çiṣyā
  vikhyātaḥ pṛthivitāle |
ǵāyanti guravaḥ çrīmat
  -Tilakaprabha-sūrayaḥ [11]
Subhaṣitāvalī rāmyā
  yaiç ćakre sukavipriyā
vidadhe Nītiçāstram ća
  C'āṇākyam iva nūtanam [12]

Questo Tilakaprabha ebbe a discepoli Vīraprabha e Somaprabha; quindi parlando di sè l'autore del Çāntinātha-ćaritra aggiunge:

çri-Vīraprabha-sūrīṇām
  paṭṭake sthāpito 'smy aham |
kṛtaṃ prasādaṃ puǵyaiḥ
  çrī-Tilakaprabhasuribhiḥ [13]

[9] Come esempio di una dīpikā si può citare quella di Harṣakula al secondo aṅga che il Weber però, Indische Studien XVI p. 267 fa discendere all'anno 1527 d. C. Il nome che meglio converrebbe a queste opere sarebbe quello di epitomi, riducendosi esse per lo più a compendi delle ṭīkā dei maggiori. Cfr. Jacobi l. c. per la dīpikā di Ginahaṃsasūri all'āćārāṅga, e pel carattere dei bālāvabodha.

III° periodo delle niryukti, bhāṣya, ćūrṇi . . . . 500 - 850 d. C.
III° periodo dei grandi commenti e traduzioni in sanscrito, ṭikā e vṛtti . 850 – 1200 d. C.
IV° periodo delle glosse ed epitomi . . 1200 in poi.

Si è in quest'ultimo periodo che sorgono i novellieri e prendono sviluppo in proporzione del restringersi e cristallizzarsi dell'opera esegetica del Siddhānta. Essi rappresentano omai quella parte che rimane viva, vegeta, progressiva della tradizione. Fino dal primo periodo della predicazione che vi attinse tanta vena, il corso di questo ramo leggendario procedette parallelo allo svolgimento della dottrina e in continuo scambio, trovando sfogo a vari momenti nella produzione letteraria sotto forma dei ǵataka, dei ćaritra, dei dṛṣṭānta, delle kathā, dei prabandha, de' quali s'intreccia lo sviluppo della dottrina medesima[10]. Quando il ramo di questa si arresta, l'altro procede ancora vivace per la propria via; ora riassumendo le parti già diffuse nei campi della esegesi, ora rifondendole in getti nuovi, ora raccogliendo elementi vergini da vene non peranco compulsate.

In tal modo i novellieri vengono ad essere considerati come una parte integrante della grande « tradizione ».

Per questa ragione dunque lo spoglio dei commentari da una parte e la esposizione dei novellieri dall'altra si danno la mano; questi ultimi porgendo trattata in estenso la materia tradizionale alla quale si riferiscono le dottrine dei testi fondamentali e dando con ciò il mezzo di illustrarle convenientemente; e i testi canonici porgendo per contro i principî, ossia il punto e il tempo onde le singole tradizioni hanno tratto origine.

[10] Anche rispetto alla lingua il materiale novellistico segue in tutto il processo dei testi della letteratura canonica ed esegetica. V. su ciò Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī, introduzione. Lipsia 1886. Un progenitore indiano del Bertoldo. p, VI e segg. E. Leumann Daçavaikalika, 582.

I.

ANTARAKATHĀSAṂGRAHAḤ ǴAINĪYAḤ

yan nai'kām api kāminīṃ pariṇayasy abhyarthyamāno 'py alaṃ
tan nūnaṃ gṛhabhārakātaratayā mukto 'dyamo, devara!
mā çaṅkasva, Haris trikhaṇḍaviǵayī bhrātā 'sti te sarvado;
bhāmādyābhir itī 'ritaḥ smitamukho Nemir vaçī pātu vaḥ 1.
ǵayanti guravo 'smākaṃ vidyāvallimahīruhāḥ 5
Maladhāri-gaṇādhīçāḥ çrī-Çrītilakasūrayaḥ 2.
manovinodahetūnāṃ sabhārhāṇāṃ yathāçrutaṃ
mayā kathānāṃ hrasvānāṃ kriyate saṃgraho, budhāḥ! 3.
tan nā 'sti kiṃćiṅ ǵagati yad vāćyaṃ na yathāsabhaṃ
ato vinodakathikāsaṃgraho yan na niṣphalaḥ 4. 10

1.

yo 'pi so 'pi dhruvaṃ grāhyo niyamaḥ puṇyakāṅkṣiṇā,
so 'lpo 'py analpalābhāya Kamala-çreṣṭhino yathā || 1. ||

asti çrībhārabhāsuraṃ Çrīpuraṃ nāma nagaraṃ; tatra dvādaçavratadharo nyāyārǵitadhano mahāǵanavallabhaḥ, paramasamyagdṛṣṭiḥ, ṣaḍāvaçyakaçriyāçālī Çrīpatiḥ çre- 15 ṣṭhī; tasya Sundarī bhāryā, sā çīlādibhir guṇaiḥ patyur

Questo racconto si ripete così nel Kathāratnākara, taraṅga VIII, 88:
alpīyān api niyamaḥ sukhāya samyakprapālito bhavati
ghaṭakuṭṭālpavelo[?] kana[ka?]rūpaḥ Kamalābhidhasye 'va 4

I manoscritti sui quali è fissato il testo sono A) berlinese n. 1998 del Catalogo del Weber II, p. 1077–79 in una copia mia manoscritta e in una copia fotografica; B) manoscritto del Deccan College di Poona. Cfr. Un progenitore ecc. p. XXXII. Per le novelle singole tratte a confronto da altre opere si indica volta per volta la fonte.

[1] A: precede il diagramma arham; B: oṁ namo Vītarāgāya, cfr. Weber. Cat. II, 356. Con questa citazione che occorrerà di frequente si intende: Verzeichniss der Sanskṛt- und Prākṛt Handschriften von A. Weber della R. Bibl. di Berlino, vol. I, 1853; II, 1886–92. Con l'asterisco, segniamo le chiose marginali. [2] A, sopra devara legge 'si. [4] A, bhāṣā-bhāmā. [8] A e B saṃgraho budhāḥ sic, non -dhaḥ. [17] Il ms. del Kathāratnākara di Hemaviǵaya appartiene alla piccola raccolta

20 anurūpaiva cakāsāmāsa; tayos tu Kamalo nāma putraḥ nirlaǵǵo dhṛṣṭo nā 'sti kaḥ; khādako, vātūlaḥ, puṇyasya nāmā'pi na ǵānāti; gurudarçanaṃ duritam iti manyate; sādharmikān darvīkarān iva dveṣṭi; devādhipastutipāṭhaṃ çokākrandam iva gaṇayati. sa ća kadāćin ǵanakeno 'tpan-
25 nakaruṇāpariṇāmena raha evaṃ sapramādam açikṣyata: « vatsa!

bāhattarī kalā kuçalā paṇḍiyapurisā apaṇḍiyā ćeva
savvakalāṇa vi pavaraṃ, ǵe dhammakalaṃ na yāṇanti 1.
tulle vi māṇusatte kei suhī dukkhiyā ya ǵaṃ anne
30 taṃ niūṇaṃ parićintasu, dhammādhammapphalaṃ ćeva » 2.

ity ādi; sa tu tena hitenā'py upadeçena kadvauṣadhene 'va pīḍito mukhaṃ parāñmukhaṃ kṛtvā satiraskāram abhāṣiṣṭa: « tāta, kva ǵīvaḥ, kva dharmaḥ, ko 'dharmaḥ? kva nākalokaḥ? kva narakaḥ? kvā 'pavargaḥ? sarvam
35 etad gaganāliṅganaprāyam adṛṣṭatvāt; turaṅgaçṛṅgavat-tapāṃsi yātanāḥ; saṃyamaḥ svāććhandyāghātaḥ; dainyasyāpuṣpam astainyam abhikṣaṃ kukṣivañćanā » ity ādi pralapann udasthāt; niraṅkuçaḥ karī ' vā ' ntar nagaraṃ ćaran, rātriṃ-divāni vṛthā vāhayati.

40 anyedyus tatra draṅge Çaṅkara-nāmā sūrir bhūriguṇaḥ samavāsāsīt. Çrīpatiḥ çreṣṭhī taṃ vandituṃ maharddhikaparićchadaparīto ǵagāma; pañćavidhābhigamanapūrvaṃ vanditvā karuṇāsāraṃ dharmaṃ çrutvā yoǵitāṅgulir guruṃ vyaǵiǵñapat: « çrīpūǵyāḥ kṣīrāçravalabdhisaṃpannā-
45 madhumadhurayā vāćā hṛtahṛdayam idam akhilam āsthānaṃ; mama putras tu durvinīto G'inadharmabāhyaṃ

tathā hi: Çrīpuranagare Çrīpati-çreṣṭhinaḥ Sundarīǵātaḥ Kamalābhidhānaḥ s[u]taḥ; samyaktvamūladvādaçavratavatā pitrā pratibodhito 'pi putro makṣikāvandanasićaṃ(!) dhārmaṃ nai 'ṣat. ekadā hitena
50 pitrā tatrāgatānāṃ Çilaṃdharāćāryāṇām abhyarṇe « sanātaḥ asman-

cortesemente lasciata a mia disposizione dal signor Gerson da Cuña. L'esemplare (che segnamo con *a*) è completo ma affatto vergine: non riveduto nè corretto, quindi di dubbia lettura ad ogni passo. La ricostruzione dei versi sopra questo solo manoscritto non era da rischiare. Il ms. berlinese *b*) Weber Cat. n.° 2016 è migliore, benchè incompleto. Non mi fu dato confrontarlo per questo racconto, che è l'33° del taranga VIII in *a*, fol. 104*β*; in *b* fol. 124*a*. Precede niyamanirvāhatām niryāṇam çarmāṇi sulabhā niyataḥ; quindi un verso prākṛto: ṇāṇam niyamagahaṇa...1. [18] almāyān sic; sammaka sic. [22] A

prakharakhalakulatilakaḥ; taṃ bodhayituṃ prasīdata! yad āhuḥ:

samyagnyāyopadeçena yaḥ satvānām anugrahaṃ
karoti, nyāyabāhyānāṃ sa prāpnoty aćirāć ćhivaṃ 1

çrīsūribhir abhyadhāyi: « bodhayiṣyāmo yathāçakti; āgamiṣyati yady asau ». çreṣṭhigaǵaḥ svāgāram agāt; bhukto, viliptaḥ gṛhadvāramaṇḍapikāyāṃ viçrāntaḥ. putro vyasanopahato dhanabadarakagrahaṇāya tadā sadanam āǵagāma; dhanaṃ gṛhītvā niḥsaran ǵanakena ǵaǵalpe: « analpaṃ, vatsa, nimnāvaça-çrī-Çaṅkarāćāryān antarāmravaṇaṃ sthitān abhinavāgatān vanditum arhasi. guṇāḍhyasevādi mahate phalāya kalpate; guṇāḍhyaṃ hi pravahaṇaṃ dustarād api sāgarāt paraṃ tārayati, svayaṃ tarati ća ». so 'pi gāḍhatararīḍhāvakritavadano niḥkramya, yāvad durodarikanartakyādiçālāṃ parisarpati, tāvat tatrā 'navasaraḥ, ato dadhyan: « tātena yo 'sau sūrir vandanīyatayā ǵagade, taṃ pralāpayāmi tāvat ». iti vakrāçayaḥ sūrīn gatvā kṛtakapraçrayeṇā 'bhivandya, naṭaivamāyī purastasthau; çrī-sūribhir api pūrvapṛṣṭavarṇanākarṇanayādy anusāreṇo 'palakṣya « bhāṣayāmāhe! tvaṃ Kamala » iti; so 'py āha sma: « aham Kamala » iti; sūribhir ādiṣṭaṃ: « asmanmukhe dattadṛṣṭiḥ, siddhāntarahasyāni sapraṇidhānaṃ çṛṇu ». « om! » ity uktvā so 'pi kilavinayamasṛṇo 'çṛṇot. yāmam ekaṃ gurus tasmai dharmatattvāny upadiçya, papraććha: « kiṃ tvayā bubudhānaṃ? » iti; so 'pi ǵagāda: « bhagavan, kiṃćid buddhaṃ kiṃćin na, kiṃ kāraṇam? mayā bhagavatāṃ kathādikathayatāṃ ćalantī ghaṇṭikā 'ṣṭottaraçatavārān gaṇitā; tataç ća pūǵyaiç ćamarāmarabhramaratomarādiçabdāḥ, ke 'pi galabalāyamānāḥ çīghraçīghram abhidadhire; atrāntare na mukham evā 'valokanāyam » ity abhidhāya, dharmopadeçadānānantaraṃ « kim apāvagatam » iti gurubhiḥ pṛṣṭaḥ sa prāha: « aṣṭottaraçatavāraṃ ǵalpatāṃ bhavatāṃ kaṇṭhamaṇir valakivaipulyena (?) sabahućalitas, tadā 'haṃ tu na ǵñātavān » iti gurūṇāṃ hāsyaṃ kurvan pitrā « 'yam ayogya! » ity upekṣitaḥ.

darvīkarān sarpaḥ *dveṣadhari ti (sic). [60] nimnāvaça, -āçaya? [64] A gāḍhatara *avagaṇanā. [70] B tvam kim. [81] B, ćalanasaṃkhyāṃ [87] A pa-

ghaṇṭikāvalanasaṃkhyām upalabdhavān » iti. āćāryāiḥ parāmṛiṣṭaṃ: « aho! kupuruṣatvam asya, yad evam asmān api hitārthina evam upahasati; asthāne hi nāṭyapariçramaḥ, çramaphala eva:

90 aṇavahiassa dhammaṃ māhukahiǵǵāhi suṭṭhuvipiyassa
viććhāyaṃ hoi muhaṃ viǵǵhāyaggiṃ dhamaṃtassa 1

iti savailakṣyaṃ mahāsabhāǵanahrīṇās tūṣṇīkās tasthur guravaḥ. Kamalo 'pi yathāgatam ayāsīt: « suṣṭu hasito ǵaradgava! » iti loke ǵagarǵa sphurati sma. pitā 'pi taṃ 95 tasya sutasya vṛttāntaṃ ǵanaparaṃparayā ǵaǵnau, laǵǵayā ǵaṅglau ća: « ayogya! » iti niçćitya, sutaṃ na upālebhe.

kālāntare punaḥ Çīlasāgarākhyān sūrīn nagaraparisaram upāgatān karṇākarṇikayā 'karṇya bhūyo 'py upahāsārthī mahatā vṛndena upatasthe; sūribhir api ǵñāta-100 pūrvasūrivigopanavṛttāntaiḥ sa samāgaććhan pūrvopaviṣṭasabhāstāravadanān niçćikye: ayaṃ Kamala! iti, savinayaṃ vihitavandanavidhiç ćā 'yaṃ dāṇḍāganiko 'tyanta-ṛǵutvāt: bodhārho 'yam! iti manyamānair Bhāratīćaraṇamaṇīnūpurasiṅǵitamaṅǵunā svareṇā 'lalāpe: « ayi Ka-105 mala, çramaṇopāsakadharmavarṣmaṇi kuçalaṃ te! » Kamalo 'pi sāntarbhaktir iva namrakandharo madhuram avādīt: « Devaguruprasādene! » 'ti; āćāryair ādiṣṭaṃ: « tvayā 'dhaḥ paçyatā 'smadvyākhyānaṃ samyak ćintanīyam » iti, pūrvasūrivṛttāntaṃ viditvā tv idam ūće taiḥ. 110 Kamalo 'pi tathā 'dhodṛṣṭis tasthivān mahato galatāluçoṣād anugaććhan, āyakaiḥ Kamalaḥ paryanvayoǵi: « kim abodhī? » 'ti; Kamalo 'pi prālāpīn: « ita evā 'sanne nagarake kīṭīkāḥ paripāṭyā daçottaraṃ çataṃ nirasarpur; aǵagaṇaṃ ćā 'haṃ dustho 'sthāṃ ity etad abodhi ». çrutve 115 'daṃ sūrayo muṣitasarvasvā iva vīkṣāpannāḥ parāṅmukhī-

anyadā punar api pitrā tatrāgata-Guṇasāgara-gurūṇām sam[ī]pe samītaḥ; çrutapūrvodantair gurubhir « adhastād evā 'valokanāyam » ity abhidhāya dharmakathāprānte tathaivo 'dīritaḥ. so 'voćat: « ito vivarād aṣṭottaraṃ çataṃ kītikānā[ṃ] nirgatam » iti hāsyaparaḥ 120 so 'nyaçrāddhair hakvitaḥ.

ramṛṣṭa*vimṛṣṭa. 102 A o B dāṇḍāǵaniko 105 A varṣmaṇi*çarīre. 115 A vīkṣāpannāḥ*vilakṣāḥ. 116 A sic per vyaćintayat. 120 A vipaçćid

bhūyā 'vićintat: « apātram asau varāka ity etāvadbhavaṃ, paraṃ vayam apy abuddhā eva yad asminn api evaṃvidhe 'dharmarasike prayāsyāma » iti gataḥ. Kamalaḥ tadanu ća kenā 'pi suriṇā 'nālāpyamānaḥ paṇḍitamānī nitarāṃ pramattaḥ paribabhrāma. 125

aparedyur vipaçćiǵǵanamano vanavasantās tatra ke 'py āćāryāḥ samaiyaruḥ; tair api sakarṇair ākarṇitaḥ Kamalakathātāṇḍavo: « 'vaçyam asmabhiḥ sa bodhayitavya! » ity antarmanasaṃ pratiçrutaṃ, vandanārtham upeyivāṅç ća Çrīpatiḥ çreṣṭhī samālāpi: « putraṃ te bodhayiṣyāmo 130 vayam » iti; idaṃ ća çrutvā sa dainyagadgadam agādīt: « alaṃ, bhagavann, alaṃ pannagakaraṇḍakāṇtaḥ karaprakṣepena! durātmā hi sa me sūnur no 'padeçam arhati:

apraçāntamāto çāstrasadbhāvapratipādanaṃ
doṣāyā 'bhinavodīrṇe çamanīyam iva ǵvare 1. 135

guravo 'py abhidadhire: « pūrvagurudvayāçātānāćakito bhavān evaṃ ǵagādī 'ti; mā 'bhaishīn! dhruvaṃ dharme sthāpayisyāmo yadi bhavitavyatā sāhāyyadā bhavitrī » gurūṇām ādāraṃ dṛṣṭvā, gṛhaṃ gatena çreṣṭhinā prahitaḥ Kamalaḥ; upasūrisamāgatya praṇipatya niṣaṇṇaḥ, āćāryair 140 api gītārdhaiḥ: « Kamalo 'yam! » iti, praçnāǵ ǵanāć ćā 'vagatya babhāṣeta: « iti Kamala ǵñātā 'si; kim api kāmarahasyaṃ? » Kamalaḥ prāha: « kim ahaṃ vedmi? çrī-ārādhyāprasadyādiçaṃ tu sāraṃ kiṃćit ». āćāryaiḥ proktaṃ: « prathamaṃ kāmarasārthinā strīṇāṃ guṇā avagantavyāḥ, 145 guṇeṣv api bhāvānuvidvatā pradhānam; yad āha:

ākāraiḥ katićid girā kuṭilayā kāçćit kiyantyaḥ smitaiḥ
svairiṇyaḥ prathayanti manmathaçaravyāpāravaćyaṃ manaḥ
kāsāṃćit punar aṅgakeṣu masṛṇaćhāyeṣu garbhe sthito
bhāvaḥ kāćapuṭeṣu puṣkaram iva pratyakṣam utprekṣyate 1. 150

anyadā ća tatrāgatā Ǵñānasāgāra-sūrayaḥ pūrvavṛttāntam ākarṇya tatpratibodhāya tam ākārayāmāsuḥ; purastasthuṣi tasmin dharmakathayadbhir gurubhiḥ pṛṣṭaḥ sa: « he, Kamala, vetsi kāmabhūpasya sainyaṃ? » « ne » 'ti teno 'kte, tair ūće:

pariǵatapade bhṛṅgaçreṇīpikāḥ 3 155

*paṇḍita. [150] I versi si ritrovano nei Kāmaçāstra. [175] Per questo verso si confr. anche la cūrṇi all'Āćārāṅga nel Manoscritto fiorentino De G'ub. G'. 3ª fol. 61ᵇ, dove trattasi appunto dei doveri del bhikṣū rispetto al giacere e al mangiare.

svādhī, napatikā, proṣitabhartṛkā, khaṇḍitā, kalahāntaritā, vāsakasaǵǵā virahe kvanvitā, vipralabdhā, 'bhisārikā ćeti strīṇām aṣṭāvasthā; antyāvasthā parastrī; ity ādi kāmakathābhir ākṣiptaćitto ǵagāda Kamalo: « bhagavan, ka evam
160 anyo vetti vaktuṃ nīrasapūrvasūrivāgviṣadagdhaḥ! punar ullalāsa mama manastarur; bhavadvaćanā 'mṛtasārasāranyā dhruvaṃ nityam bandaka eṣyāmī » 'ti pratiçuçruve, yathāgataṃ ǵagāma ća. evaṃ kadāćid arthakathayā, kadāćid indraǵālavinodena, kadāćit prahelikābhir, māso'tya-
165 gāt; māsānte vihārāvasare pratyāsanne niyamagrahaṇārtham upaḍhaukamāneṣu çrāddheṣu, Kamalo 'pi savinayam upetya guruṇā papraćche; guravo 'py abhāṣiṣata: « bhadra, viǵihīrṣavo vayaṃ; niyamaṃ kim api gṛhāna; dharmo hi puruṣārtheṣu prakṛṣṭah, sa ća saṃyamasādhyaḥ, samya-
170 maç ća na niyamagrahaṇam antareṇe' ti ». Kamalo vikaṭatāpaṭur ākhyat: « bhūyāṃso 'pi niyamāḥ prāg 'apy āsate. tad yathā:

upaviṣṭasya çayitavyaṃ no 'rdhvaiḥ 1; niǵavāñćhayā na martavyaṃ 2; pakvānneṣu kavellakeṣṭādibhakṣyaṃ 3;
175 kṣīreṣu mihirasnuhyādikṣīrānapeyāni 4; akṣataṃ nālikeraṃ sarvato mukhe na kṣepyaṃ 5; gṛhītvā paradhanaṃ mahākalaham antareṇa na pratyarpaṇīyaṃ 6.

sūriṇo 'ktaṃ « nā 'yaṃ hāsyāvasaraḥ! kim api niyamaratnaṃ gṛhāṇa ». Kamalo pi pratyūće: « svāmin! prāti-
180 veçmikasya ǵarataḥ sadyo 'ddyotitam ulbapatrasadṛçīkulā-

iti çrutvā « paṇḍitā amī gurava » iti dhyāyan svagṛhaṃ yayau. atha dvitīye 'hani punar apy anākārita(?) eva..... tatrā 'gata[ḥ] tathā ća gurubhir ūće: « he, Kamala, strīṇāṃ bhedāu ǵānāsi? » « ne » 'ti teno 'ktaṃ tair ūće:

185 padminī tadanu-citriṇī tataḥ çaṅkhinī, tadanu-hastinī 4
kamalamukula.............. 5
tilakusuma ?............... 6
vraǵati mṛṣṭasalīlaṃ........ 7

iti padminī-lakṣaṇam; evaṃ tṛtīye 'hani ća ćitriṇīsvarūpaṃ sūrayo
90 ǵaguḥ:
sugatir anatidīrghā........ 8
madanasadanam asyā....... 9

lasyā 'ntikābhidhasya khalatiṃ dṛṣṭvā mayā bhoktavyaṃ, nā 'nyathā ». sūribhiḥ sarvasākṣikaṃ tasya taṃ niyamaṃ draḍhayitvā, viǵahre. Kamalas taṃ niyamaṃ kiṃćil loka- 195
hriyā, kiṃćid vāgbhaṅgapātakabhayāt, kiṃćid āćāryasaṃparkaǵadharmaçraddhayā 'pīpalat.

ekadā rāǵakule 'parāhnaṃ yāvad ruddhaḥ, ćhuṭito, niketanam eto grāsagrahaṇakṣaṇe taṃ niyamam asmārṣīt; udasthāt, udavasitāgram āruhya yāvan nā 'lokate tāvat 200
kulālīm aprākṣīt: « kva āntika? » iti sā 'pi taṃ mṛde khanigatam aǵiǵńapat; anvagāć ća ǵńātasthānaḥ Kamalaḥ tāvad eva nikhanatas tasya hemaratnanidhiḥ prakaṭībabhūva; yāvat kaṭāhikām ākṛṣati tāvać ćandrikāṃ dṛṣṭvā 'nuṣṭhaḥ Kamalo 'vadat: « dṛṣṭādṛṣṭe! » 'ti; kulālena sva- 205

iti ćitriṇī; evam ćaturthe dine çaṅkhinī-lakṣaṇaṃ:

tanur atanur api....... 10 sṛǵati bahunakhyām.... 11

iti çaṅkhinī; evaṃ pańćame divase hastinī-svarūpam:

alalitagatir uććaiḥ...... 12 dviguṇakaṭukaṣāya..... 13

iti hastinī-svarūpam. 210

evam ākarṇayan sa: « çāstraǵńā amī sūraya » iti manyamāno niçaṃ gṛhaṃ yayau. evaṃ ṣaṣṭhe 'hani kāsu tithiṣu etāḥ padminyādayaḥ.... (seguono nello stesso modo altre recitazioni, vv. 14–22; solo il v. 20 è = A con poche varianti). anyadā tataç ćalanāvasare tu yātaḥ sa gurubhir ūće: « he, Kamala, kiṃćit pratyākhyānaṃ kuru 215
hāsyaṃ vinā »; teno 'će: « martavyaṃ bata ne 'ććhayā ća vitathaṃ varṣe dvipakṣīṃ vinā vakṣye; nā 'kṣatanālikeravadanakṣepo na kāryo mayā; pakvānneṣu kavellakāni mihirasnuhyādidugdhāni ća dugdheṣu ććhagaṇaṃ: hagaṇīṃdraharitesu āhāraṇīyaṃ na me || 23 ||
« asmābhir api saha hāsyam?! » iti bhaṇitaḥ so 'bhaṇat: 220

guruṇā 'pi samaṃ hāsyaṃ kartavyaṃ kuṭila[ṃ] vinā
nā 'parihāsyahātasya ǵantor ǵanma nirarthakaṃ 24

punar guruṇā bhaṇitaḥ, so 'voćat: « padagṛhapūrovasateḥ sāmāhvasya kumbhakārasya ṭallikām avalokya bhokṣe » iti pratyākhyānam aṅgīkurvan sme « 'ti » teno 'kte: lābhālābhaǵńā gurava evaṃbhūyād 225
ity abhidhāyan yatra viharanti sma. so 'pi pratidinaṃ gṛham āgaććhan, puraḥsthitasya tasya ṭallikāṃ prayāsaṃ vinā vilokya [na bhuńǵan?], taṃ niyamaṃ apālayat. ekadā sa kulālo mṛttikām ādātum khānau gataḥ; tadā gṛham āgāććhatā tena tasya ṭallikām avilokyai 'va bhoktum upaviçatā smṛtaniǵaniyāmena mātā 'bhāṇi: « he, mātar, 230

[199] A, grāsa *bhoǵana. [200] A, udavasitāgra *gṛhāgre. B, arukṣat yāvat tatrārūḍho 'pi kulālaṃ nā 'lokate. [203] yāvat sarastīraṃ aruroha, tāvat kha-

bhiyā sametyā 'yaṃ gṛhābhimukham iyat, pādapātapūrvaṃ,
nyagādi: « svāmin, svāmin! ǵīvaya, ǵīvaya! mā gāḍhaṃ
'voća! nidhikaṭāhikāyā ardhaṃ sarvaṃ vā tavā 'stu! ».
235 so 'pi dhūrtaçīrṣamaṇir labdhakāryaparamārthas taṃ tathā
tathā bhīṣayitvā nidhiṃ prāyeṇa ǵagrāha, anukampāmā-
treṇa anu tasyā 'pi dadau: na khalu ćaurikābhāgena ma-
hārthāḥ! niketanam āgato, bhuktaḥ, çayitaḥ, punaḥ prā-
tar utthitaḥ susthitasudhiyā 'dhyāsīt: « hāsyamātreṇa gṛhīto
240 niyamo mamai 'vaṃ paphāla; avaçyaṃ ǵñānibhir gurubhir
aham atrā 'pi niyame niçćalīkṛtaḥ; ihaloke sukṛtaṃ pha-
ladaṃ; tasmāt ta eva guravas tadvadanāṣṭrakiṅǵalkadhar-
mo mama çaraṇaṃ; alaṃ mithyā dṛktvene! » 'ty avabud-
dya hṛdbuddhyā Kamalena te guravo viǵñaptipūrvaṃ ni-
245 mantritāḥ; dharmo dvādaçavratamūlo lale siṣeve. Kamalo
nākam agāt; tataç ćyutaḥ setsyati. iti Kamalakathā || 1. ||

mayā 'dya ṭallikā vilokitā nā 'sti, tenai 'tatkṛtyaṃ kṛtvā bhokṣye »
ity abhidhāya kulālasya ća çuddhi vidhāya sa tasyāṃ khānau yayau;
tadā ća sa kulālas tatra svarṇamaṇibhṛtām ekāṃ kaṭāhikāṃ labdhām
250 itas tatye(?) gopayann ābhūt. so 'pi tasya ṭallikām eva[ṃ]dūto vilo-
kya, « dṛṣṭādṛṣṭe » 'ti ća bhaṇan ćalamatas tenā 'bhaṇi: « re bhadra!
samāgaćcha; ardhaṃ tava, ardhaṃ mame » 'ti. tadvaćanam ākarṇya
sa tadardha.... bahusvarṇamaṇidhanaṃ lātvā, gṛhaṃ gataḥ: « aho!
dhanyaṃ G'inaçāsanaṃ yan ne 'da(ṃ) stokam api pratyākhyānaṃ
255 bahuphaladam ǵātam » iti ćintayan so 'nyadā tatrāgatānāṃ teṣām
eva gurūṇām abhyarṇe grīvako 'bhūt; krameṇa niratāćāraṃ çrava-
kadharmārādhyaṃ dvādaçe kalpe suraḥ samaǵani.

Facciamo seguire qui la versione della Upadeçataraṅgiṇī nella sua brevità:
martavyam na niǵeććhayā (1); na vitathaṃ varṣe dvipakṣīṃ vinā vakṣye (2); ćā
230 'kṣatanālikeravadanakṣepo na kāryo mayā (3); pakvāmeṣu kāvelukāni (4) mi-
hirasnuhyādidugdhāni ća kṣīreṣu (5), ććhagaṇa (6) haganīṃ(7)draharitesu āhā-
raṇīyaṃ na me || 1 || ityādi ullaṃgha(?)niyamagrahaṇaparāyaṇaḥ çre°-Vimala
suta-Kamalaḥ dvitrivārasugurūpadeçayoge ullaṃghatvena « madgṛhadvārāsanna-
gṛhakumbhakāraṭāläinibhālanam vinā na bhuṅkṣye 'ham » ity abhigrahaṃ ǵagrāha.
kiyatā kālena kaṭahilābhādinā mahālābhakṛt samaǵani, paramārhato babhūva.

nīṃ khanato 'ntakasya hemaratnani-
dhir daṇḍadharasya prakaṭība-. 235 la-
lāpa; ćakragīvinā. 234 A. sic. B. vocaṃ.
246 sic A e B; intese prf. lele o lalāle?

238 L'Upadeçataraṅginī è un'o-
pera (fiorentino, De Gub. G. 31 A) di Rat-
namandiragaṇi discendente di So-
masundarasūri del Tapāgaćcha per
questa linea: Somasundara, G'ayaćan-
drasūri [= G'ayaćandra, Klatt l. c. nota
65], Ratnaçekhara sūri, Udayanandisūri,
Nandiratnagaṇi e Ratnamandiraga-
ṇi. È in cinque taraṅga, di cui mancano
il primo e quasi per intero il secondo.
Comincia al fol. 44 dove dopo l'esposi-
zione di un prabandha di Haribhadra-
sūri, uno di Muṅǵabhoǵa e la Vaṅkaćūla-
kathā segue subito il passo: marta-
vyam na niǵeććhayā con questa
breve esposiz. dell'esempio di Kamala.

2.

suṣṭhūktam api vaidheyamadhye syād asamañǵasam;
badhirasya kuṭaṃbasya kathā 'trārthe niçasyatām ||2||
Sugrāme grāme badhirakuṭambaṃ vasati: vṛddhau çvaçrū-
çvaçurau, yuvānau vadhūvarau; sarve 'pi badhirāḥ. çvaçrū
sūtraṃ kartayati rādhnoti ća, çvaçuraḥ kaṇādikaṃ rakṣati, 5
vadhū kṣetre bhaktaṃ nayati, vadhūpatis tu halaṃ kṛṣāti.
ekadā hālaṃ kṛṣan sa yuvā mārgāsann āyātaiḥ pānthaiḥ
pṛṣṭaḥ: « aye! amukaḥ grāmaḥ upatiṣṭhate na vā? » sa tu
hālikaḥ pratyavoćat: « re! paradhanagrahaṇagrahilā sva-
gṛhaǵātapoṣitāv imau vṛṣabhau kiṃ brūta? madīyāv 10
imāv! » iti; tad ākārṇya: « vātakī piçāćakī vā 'yam! » ity
avagaṇayya, svaććhandam agaććhann ete. madhyāhna udde-
çe tatpatnī bhaktam āninye, bhoktuṃ niṣaṇṇaḥ sa patnyāḥ
puraḥ çmaçrusparçapūrvaṃ: « te duṣṭāḥ pragalbhatayā ni-
rastā! » iti svātmānaṃ sphorayann avoćat; patnyo 'ktaṃ: 15
« bhaktaṃ bahulavaṇam alavaṇaṃ, rūkṣaṃ vā sasnehaṃ
vā, alpaṃ vā bahulaṃ vā, 'kālaprāptaṃ vā; mama kā
ćarćā? tavai 'va mātā ǵānāti, tām eva tarǵaya! ». gatā sā
'dhiçvaçru, sā kṣepaṃ svotprekṣitaṃ tat tādṛçam ūćuṣī; sā
'pi pratyavak truṭitakapolā: « sūkṣmaṃ vā bādaraṃ vā 20
sūtraṃ kartayāmī 'ti kā ćarćā? sthūlenā 'pi ǵarataḥ ku-
ṭambapateḥ çāṭako bhāvī. nanu dhig yuṣmān! » ǵaratī ća
ǵarantaṃ sāçrumukhī ćittaǵalpitaṃ ǵalpavatī, ǵarann api
sabhrūkṣepaṃ mañkṣu avadat: « yadi mama rakṣata eko
'pi kaṇo vinaçyati, tadā phālaṃ gṛhṇāmi taptakapardikām; 25
ākṛṣāmi, vṛddhās tu yathā-tathā vigopanīyā iti vaḥ kulā-
ćāraḥ ». evaṃ ćai 'ko 'nyat, evam itara itarat. yatrā 'bud-
dho 'samañǵasaṃ vakti, tatra prāǵñena no vāćyaṃ.
iti badhirakuṭambakathā || 2 ||.

[1] A. vaidheya *murkha. [2] B. niçyasyato? [4] B. svasrū, svasurau. [5] A. radhnoti ća è aggiunto in margine. [7] B. adhvanīnaiḥ pṛṣṭaḥ: ayam adhvā 'mukaṃ grāmaṃ upa-. [10] anadvāhau kiṃ bruta bruta. [12] A. madhyāhnoddeçe. [14] B. mayai 'va te duṣṭapānthāḥ. [15] sadharmaćariṇyā prālapi. [16] lavaṇabahulam. [18] ǵananī. [20] pratibabhaṇe. ćuṭitakapolā. [24] A. mañkṣu *çighram. pralapati sma. [27] kuṭaṃbāćaraḥ [28] yat tat abuddhā asam-lapati. [28] no 'ćyātyaṃ?

3.

sarve 'pi lobhino yatra mandabuddhiǵanāçritāḥ
tatra naivā'nugair bhāvyaṃ tāṃ çrutvā maudakīṃ kathāṃ ‖2‖

Sughoṣagrāme Sarvapaçus tāpasa eko 'sti, tasya ća vā-
luṅkīvārtākīvṛntākīhārahūrādivallīvanākulā vāṭikā 'sti, tāṃ
5 sa dattāvadhāno rakṣati. ekadā dhenoḥ padāni pratyūṣe
viṣvadryańći praikṣiṣṭa: « kathaṃ gaur madvāṭīṃ ća-
rati? » iti saroṣaṃ dadhyau; niçi ǵāgrat sāvadhāno yaṣṭi-
hastas tasthau; tāvat tatra gaur ekā divo 'vatīrya vallīḥ
salīlaṃ grasate, sahasā tāpasas tatpuććhe 'lāgīt; tāvad eṣā
10 'pi gagane pakṣiṇī 'vo 'ḍḍīyo 'ḍḍīya yāntī prākāraveṣṭi-
taṃ saudham ekaṃ svaḥsthaṃ yayau satāpasā 'ntaḥsau-
dhaṃ tasthuṣī, tāpasam ākāryā 'gadat: « bhos tāpasa, Kā-
madhenur ahaṃ, me gṛham idam; sarvapuṣpapatraphala-
dhānyapayaḥprāptisusthā 'pi gosvabhāvāsulabhayā kṣetrān-
15 taracāreććhayā 'nunnā, tava çāḍvalavanāńćitāṃ vāṭīṃ pra-
tiniçaṃ gaććhāmi, khādań ća tasyāḥ patraphalādīni. tvaṃ
nityaṃ mallāṅgūlalagno mama modakān adyāḥ; ahaṃ tu
te vāṭīm eṣyāmi » ity uktvā tena modakān aćakhādat;
tuṣṭas taṃ dinaṃ tatraiva sthitvā, niçi gopuććhalagna
20 uttīrya svamaṭhīm āṭīt; yadā yadā modakeććhā, tadā tadā
pūrvoktayuktyā manorathaṃ piparti.

ekadā Surabhīṃ ǵagau: « yady āǵńā te bhavet, tadā
niǵaparivāraṃ tava laḍḍukātithīkaromi; tava prasādapā-
tratāṃ mama pratiyantu te; tać ća miṣṭaṃ yad bahubhir
25 dṛṣṭaṃ, na ća dātum asamarthā 'si ». Amaradhenvā 'pi pra-
tipedire, ūće ća: « tvaṃ mamā 'dhi puććhe vilageḥ, tvać-
ćhiṣyas tvatpadayoḥ, anyas tv anyatarapadayor, ity evaṃ
paraṃparyā 'lasāḥ svaććhandam iyantu; ko doṣaḥ? » tuṣṭas
tāpasaḥ, prāptaḥ pariǵanaṃ yaǵamānān anyān apī 'ṣṭān
30 ādikṣat: « sarvair api praguṇaiḥ stheyaṃ; Kāmagavī si-

[6] B. ke 'yam gaur niçi mad–. [8] sura-tir ekā. [9] tasyāḥ puććhe. [11] svastham. [13] mama mandiram idam. [15] çāḍvalām vāṭīm. [16] aṭāmi; A. khādaṃ ća, sic; B. svadante ća tasyāh. [17] mama lāṅgūla–; mama sadane modakān. [22] ekadā tu Suragavīm. [24] ta[t] mṛṣṭaṃ yad ecc. [25] Amaramāhayā 'pi. [26] yathā tvam. [28] lagnā svaććhandam eṣya[ṃ]tu? [31] B. aggiunge: evam evaṃ

ṃhakesarā bhoktavyāḥ santi ». tatas te 'pi paçavo lubdhā 'modiṣata, asthuç ća tathāsthāḥ. velāyāṃ gaur āgāt; puććhe sasańga bharaṭaḥ, bharaṭāṃhridvaye çiṣyakaḥ, paraṃparayā tadvṛndaṃ ća. evaṃ nabhogamane prasrute kenā 'pi pṛṣṭaḥ: « guro! ye modakāḥ svāmibhir ādadire, te kiyatsthūlāḥ? ». bharaṭas tattvāǵńaḥ karau prasāryā 'dīdṛçat: « etāvanmātrā » iti parityaktapuććhe sarve petuḥ. ćandrikāṅkitāṅgā viǵugupur mamluç ća.

iti modakakathā || 3. ||

Nella Bharaṭakadvātriṃçikā, Aufrecht Cat. Bodl. p. 155, questo racconto è riprodotto in diversa recensione. Comincia col verso:

> vićāryavelāṃ praṣṭavyaḥ saṃdeho nā 'nyathā tathā
> dṛṣṭānto 'tra svargadhenupuććhalagnaǵativraǵaḥ.

Il secondo verso legge: -ǵanāḥ çritāḥ, e maudakīṃ. La chiusa riafferma la morale espressa nel verso precedente « che non debbonsi fare domande inopportune ». Il luogo dell'azione è il medesimo Sugrāma, e il nome del protagonista pure Sarvapaçu, come nome proprio. Alquanto più disadorno, il racconto della Bharaṭakadvātriṃçikā è tuttavia simile nell'insieme al nostro.

4.

aguṇaǵńeṣu guṇavān darçayann ātmano guṇān
kugrāmapāmarair Vyāsaḥ parituṣṭaiḥ kadarthitaḥ || 4. ||

Gūrǵaradeçe Uttamanagare kaçćid Vyāsaḥ, çrutivedapurāṇasūktāvalividuraḥ, susvaro vaktā, prauḍhavayāḥ, kavir, vādī vaiyākāraṇaḥ sphurati; tenā 'neke rāǵāno rańǵitāḥ. ekadā vipulaviǵńatvamadād evaṃ ćintitaṃ: « Maruṣu lokāḥ sthūlabuddhayaḥ çrūyante, durbodhāṅs tān apy ahaṃ bodhayiṣyāmi ». ity āçayāt taddeçagamanasāmagrīṃ sūtrayan mitrair avādi: « Vyāsapādāḥ, kiṃ deçaṃ yiyāsavaḥ? »

kathā nivṛttā vidyate. tatas te 'pi ecc. 32 Surasurabhy āgāt. 34 gaganagamane. 35 ādire. 37 parityakte puććhe.

ćandrikāṅkitā viǵugupumasuç(?)će 'ti. 2 B. pāsarair, sic. 6 vipulavakratva? 9 kaṃ deçam abhiǵigamiṣavaḥ.

10 sa āha: « Marūn yiyāsāmaḥ »; mitrair avādi: « Vyāsa, te lokāḥ paçavaḥ, tvadvyutpattyā na gṛhyante: uktaṃ ća:

> vyutpattir āvarǵitakovidā 'pi
> na raṅganāya kramate ǵaḍānāṃ |
> na mauktikaćhidrakarī çalākā
> 15 pragalbhate karmaṇi ḍhaṅkikāyāḥ 1.

iti vāryamāṇo vātakī 'va ǵagāma. tatradeçe kaṃćin mahāntaṃ grāmaṃ dadarça, tatra praviveça gṛhe kvaćid api; gṛhe vṛddhām ekāṃ kṛṣīvalaǵātīyām āçīrāvdayāmāsa, uććair uććais tās tāḥ kathā akathać ća; utthāya, gataḥ, 20 kiṃkareṇai 'kena saha niǵadravyavyayena bubhuǵe. dinān pańćasaptān upaǵarati gatvā gatvā, ǵagarǵa; yadā yadā Vyāso gāḍhasvareṇa vakti, tadā tadā ǵaraty açrūṇi mun-ćati; Vyāso ǵaharṣa: « tuṣṭe 'yaṃ dāsyati ća svam » iti. vṛddhā sā ćaturo niǵaputrān sthūlaskandhān mūrkhān ūće: 25 « vatsā, eko vipro anyadeçīyo rogārtaḥ samāgāt; rogaç ća tasya so 'sti yo 'smadvatsataryā āsīt, yena tāraṃ tāram pūtkaroti; taṃ ća dṛṣṭvā bhṛçam ahaṃ dūye: rogārto 'yaṃ āçritaç ća! ». te 'py āhur: « asmābhir api so 'tyārataṇ çuçruve; ćikitsyo 'yaṃ varāko ḍaṃbhyamāne udare » iti; 30 vṛddhā 'ha: « suṣṭhu mantritaṃ! » dvitīyadine kathārthaṃ niṣaṇṇaṃ Vyāsaṃ ćatvārāḥ sambhūya tatsutāḥ prabaddha-parikarāḥ pātayitvo 'pari upaviçya sagrahaṃ kṛtvā ḍambhayanti. Vyāso bumbūyate. « marmaṇi ḍambho na lagati; lagne hi sukhena netre nimīlya tiṣṭhet ». Vyāso 'pi dakṣa-35 tayā mīlitanetro 'sthāt; punas tair uktaṃ: « atra bāḍhaṃ ćaṃpyatām; taptaloho marmaṇi lagann asti ». evaṃ svaććhandaṃ kadarthayitvā, muktaḥ; ḍambhavraṇe 'rūḍhe sati, gṛham agāt. lokair uktaṃ: « kiṃ tatra gatvā 'rǵitaṃ? »

Marūn yiyāsāmaḥ. [13] kramate ǵanaḍār nā. çilākā. [18] A, kṛṣībala. A, āsīr sic. [33] B hainvece: udare ḍambhadānena; ḍaṃbha,' secondo il Molesworth più propriamente dambha, significa anche: « actual cautery ». Di qui A ha tratto la forma verbale. [30] ǵyāyāsī gadati sma: susthu. [31] ǵaratīsutāḥ praba (sic) parikarāh. [32] Entrambi A e B hanno sagraham che dev' essere « il vaso o coppella del cauterio ». I vocabolarii non registrano questo senso. Una ricostruzione saṃgraham non darebbe qui che una ripetizione inutile del già detto. [33] B bumbuyati; tair ūćānam (sic): marmaṇi ecc. [35] punar tair āćaćakṣe. [37] A legge: ḍambhavraṇe rūḍhe sati. Ma la lezione di B che abbiam prescelta è assai più efficace: Vyāsa non aspettò che la ferita fosse rimarginata per tornarsene a casa. [38] svāgāram agāt. lokair ākhyāyi.

tenā 'pi sā 'ṭṭahāsaṃ darçito ḍambhaḥ: « idaṃ padakam »
iti kathāṃ kathayitve 'ṣṭān açiṣat: 40

guṇā guṇaǵńeṣu guṇībhavanti,
te nirguṇaṃ prāpya bhavanti doṣāḥ |
susvādususvaććhaǵalā hi nadyaḥ
payonidhiṃ prāpya bhavanty apeyāḥ 1.

asthāne guṇo na prakāçyaḥ || iti Vyāsakathā || 4. || 45

5.

paranindā mahāpāpaṃ parapāpāny aho! yataḥ
akṛtāny api limpanti, tatkālaǵaratīṃ yathā || 5. ||

Çāligrāme grāme Sundaraçreṣṭhī dātā, kāruṇikaḥ:

atithir yatra bhagnāço gṛhāt pratinivartate
sa tasya pātakaṃ dattvā, puṇyam ādāya gaććhati 1. 5

ityādiçāstravit; dīnānāthadaridrarogipathikānām āgatānāṃ takradadhigholānnavasanāçrayatailaghṛtābhyaṅgādidāneno 'pakārāya yatate; tataç ća kīrtir dūrād api:

priyaḥ praǵānāṃ dātai 'va na punar Draviṇeçvaraḥ
āgaććhan vāńćhyate lokair vārido na tu vāridhiḥ 1. 10

ekā tu tatprātiveçmikī vṛddhā strī nindati: « ayaṃ vaideçyān bhoǵayati, bhoǵayati; kāńććit ća 'dhigartaṃ kṣipati dhanalobhāt? keṣāṃćana nyāsān na pratīććhati? te tu videçe mriyante, asyo 'tsavaḥ; parāćīṃ gṛhṇāti, sūcīṃ dadāti! ǵńāto 'yaṃ dharmī! » ekadā niçi kṣudhārtaḥ 15 kārpaṭikaḥ tṛṣāturaç ća tasya gṛham agāt; tadā kiṃćid bhoǵyaṃ peyaṃ ća nā 'bhūd eva, sa tu dānavratī ekākī ābhīrīgṛhāt takraṃ ānināya taṃ cā 'pīpyat. sa mamāra; taddhi takram udghāṭamukhāyāṃ ābhīraçiraḥsthālyāṃ çaku-

[40] iṣṭān evam açiṣat. [43] B, susvādatoyam pravahanti nadyaḥ. Cfr. Böhtlingk Sprüche, 2130.

[3] A, Çāligrāme solamente. [5] B ha di questo verso la lezione identica del Böhtlingk, sentenza 1312: yasya bhagnā, e duṣkṛtam. [8] nanartadūdād api, sic? [12] videçyān. dadhigartam. [13] keṣāṃćana nyāsān pratīććhati; uććhāvaḥ [14] dharmaḥ. [16] tṛṣṇāturaç. [17] kiṃćana bhoǵyam payaṃ ca. [19] [ā]bhīrī-

20 nikādhodhṛtamukhamahāhimukhagalitagaralamilitam āsīt. prātaḥ kārpaṭikaṃ mṛtaṃ dṛṣṭvā vṛddhā ǵaharṣa: « dṛṣṭaṃ datuç ćaritam! viṣado 'yaṃ granthikālobhāt! ». atrāntare kārpaṭikahatyā sā bhramati; vićārayati ća: « kasyā 'haṃ lagāmi? tāvad viçuddhātmā dātā; sarpo 'py aǵńaḥ para-
25 vaçaç ća, çakunikā tu sarpāçitadharmā; ābhīrī tu sarvathā 'ǵńā; tasmāt ko mayā grāhya? » ity evaṃ vimṛçya tāṃ nindāparāṃ ḍollatkarikāṃ ǵagrāha hatyā; sadyaḥ sā çyāmā, kubǵā, kuṭṭinī, kusvarā, barbarā 'sīt; hatyayā svasthayā ǵagade sā kathā, sūktaṃ će 'dam aćaćakṣe lokasya
30 çṛṇvataḥ;
kumbhabhinnaçakalena kilviṣam bālakasya ǵananī vyapohati
kaṇṭhatālurasanād vyapohinā tatkhalena viǵitā hitārthinā 1.
iti. iyaṃ vṛddhā pātakinī nindakatvāt, dātā tu çuddhaḥ. iti çrutvā, lokas tattvaṃ buddhvā anindakaḥ prāyo 'bhūd.
35 iti nindakakathā, Purāṇo 'ktā

6.

atilobho na kartavyo, lobhaṃ nai 'va parityaǵet
atilobhābhibhūtātmā Buddhir andhalatāṃ gatā || 6. ||
ekasmin grāme ǵaratyau parasparaṃ sakhyau Buddhi-Siddhi-nāmnyau sarvadā duḥsthite abhūtāṃ; tasmāć ća grā-
5 mād bahiḥ sādhiṣṭhāno 'bhīpsitadhanadātā prathito loke Dhanadanāma yakṣo 'sti. ekadā Buddhi-nāmā sthavirā taṃ Yakṣaṃ samyag ārarādha, tadyathā: trisaṃdhyam api de-

çirasthālyām. [25] sarvāçane dharmā. A, sarpaçita, sic. [27] B legge ḍolatk-; la parola stessa ritorna nella novella 23, ed è una forma dialettale che si accosta al ḍolaneṃ del vocabolario marāṭhī, col senso di « agitare, contorcere ». B hatyā ǵagrāha. [28] kuṣṭinī. varbaraka ćā' sit. [30] B, sā kathaṃ sūktam ce 'dam āćakhyo lokasya. Le correzioni mostrano che il senso non era chiaro allo scrittore. [32] B legge incertamente il secondo emistichio: tu(?)ṣṭatālurasanābhir kṛtā durǵanena viǵitāhitaiṣiṇaḥ. Nel primo ha: kumbha-bhitti. [33] B. iyam ǵariṇī. [35] iti nindakavṛddhā-k. Purāṇaçāstrakhyātā.

[2] B -bhūtā hi corretto da -bhūtāsya. [3] B manca grāme: anyonya. invece di parasp-. [4] B, susthite; A legge dusthite. [5] B. prathito Lolako yakṣo 'sti. Questa lezione cui va accostato il Bholako del Kathāratnākara è certo la originale; essendo il nome proprio della divinità

vakulaṃ pramamārǵa, nityam apūrvaṃ naivedyaṃ ḍhaukayāmāsa. Yakṣas tutoṣa, ǵaǵalpa ća: « tuṣṭo 'smi te, vṛddhe! yāćasva kiṃćit ». vṛddhā 'py uvāća: « yadi tuṣṭas, tadā tad dehi, yena me niçćintā vṛttir bhavati ». Yakṣo 'voćat: « he Buddhe, niçćintā bhava! ekaikaṃ dīnāraṃ madaṃhristhaṇḍile prāpsyasi »; tadādi sā dine dine dīnāram ekaikaṃ labhate, adhikādhikāṁ ṛddhiṃ bubhuǵe, pūrvaṃ daṇḍīkhaṇḍanivasanā, tadā dukūlāni paryadhāt; pūrvaṃ alabdhakāṅǵikalavā kvathitāni, tadā mugdhāni snigdhāni dugdhāni bhuṅkte sma; pūrvaṃ tṛṇakuṭīrakagṛhā, tadā gavākṣaçālābhāsure saudhe 'vāsīt; pūrvaṃ khaṇḍanadalanaǵalavahanādibhiḥ paragṛhe kāryakarā, tadā dāsībhiḥ surūpābhir asevi. Siddhir tādṛçīṃ Buddheḥ saṃpadaṃ dṛṣṭvā dveṣiṇī ćićinta: « kuto 'syā īdṛgvibhūtiḥ? bhavatv, asyās tāvad ahaṃ sakhī, viçvāsya prakṣyāmī » 'ti vićintya Siddhir upaBuddhi[ṃ] yayau: « kutas tave 'yam ṛddhiḥ » [iti] pṛṣṭavatī, Buddhir api āryahṛdayā Yakṣatoṣodbhavaṃ vibhavam aćakathat. Siddhiḥ svasthānaṃ gatā, Yakṣaṁ saviçeṣam ārādhayāmāsa, devakule sopānamaṇḍalasamāraćanāṃgaṇasvastikasnapanavividhapuṣpapūǵanadhūpotkṣepeṇa naivedyadānatapaççaraṇādibhiḥ kriyābhir evam aharniçaṃ sevyamānaḥ sa Yakṣaḥ Siddhim uvāća: « tuṣṭo 'smi te, puṇyavati! yāćasva yathe 'ććhaṃ ». atha sā Yakṣam uvāca: « yan me sakhyai tvayā dattaṃ, tan me dviguṇaṃ dehi ». » evam astv! » ity abhidhāya Yakṣo 'lakṣyo 'bhūt. Siddhir api Buddheḥ sakāçād adhikavibhūtibhareṇa babhrāǵe; Buddhis tām adhikāṃ dṛṣṭvā punar Yakṣaṃ siṣeve; Yakṣo 'pi tasyai taddviguṇaṃ dhanaṃ dadivān. Siddhiḥ punar Yakṣam ārādhayat, sa tuṣṭah ūće ća: « yāća, yāća! » evaṃ Yakṣavaćaḥ çrutvā Siddhir atyantadveṣāndhā dadhyau: « yat kiṃćid ahaṃ prārthayiṣye, Buddhir

Lolā = Lakṣmī come dea della mutabile fortuna. [10] B. vṛddhike. [13] B aṃhrimūle dine dine prāp-. [14] B. babhāra. [15] A paryadhān? B paryadhā tu sic. [16] B. -lavāḥ kathi-. [17] B manca snigdhāni. [19] B. dalanapeṣaṇādibhiḥ paragṛhakṛtair ǵīvitavatī. [20] A legge: aseve. [23] B. vićintya Siddhi Buddhisamīpaṃ gatā, è ommesso tutto il pensiero formulato da S. [24] B. samṛddhi iti [27] B. samastaraćanāṅg-, utkṣepaṇaṇnaive-. [29] B. samupāsyamānaḥ sa Y., S. abhadhatte sma?! [31] B. Y- viǵapayāmāsa. [33] B alakṣyo 'ǵani. [35] B. pūrvaprātiçrutaṃ dvigu-

Yakṣam ārādhya taddviguṇaṃ prārthayiṣyate, spardhām
40 mahatīṃ ća vahati mayā saha; tasmāt tat kim api yāće,
yasmād dviguṇaṃ yāćitaṃ dhruvam asyai mahate 'narthāya
syāt! » iti dhiyā sā 'yāćīt: « Yakṣa, me ćakṣuḥkāṇaṃ
kuru »; Yakṣa āha: « evam astu! » sadyaç ćakṣuḥkāṇā
Siddhir āsīt. sā 'tiçayarddhiḥ Siddhir abhramat, Buddhis
45 tāṃ samṛddhiṃ paçyatī, pūnar Yakṣam ārādhya, Siddher
dviguṇaṃ yayāćuṣī. Yakṣa: « om! » iti āha ća, sā ćā 'ndhā
'bhūt Buddhiḥ.

Buddhyandhatvakathā || 6. ||

Nel Kathāratnākara V, 15 fol. 71-72 di *b*) questo racconto è così
50 riassunto: lobhād evānarthaḥ, (2 versi); tathā hi: Sāvastyāṃ na-
garyā[ṃ] Buddhi-Siddhi-saṃǵńa-vṛddhe dve nāryau mithaḥ prāti-
matyau (?) dauḥsthyaduḥkhite sakhyau staḥ. tatra tv akāmaghaṭa
iva lokānāṃ kāmitapūrako Bholako nāma Yakṣaḥ. ekadā ćaityapramār-
ǵanalimpanadhavalanamaṇḍanaćitraṇabalikusumapattraphalādibhūri-
55 bhaktitoṣitas tuṣṭaḥ sa Yakṣo Buddhim āha: « he! vṛddhe, yāćasva
svaṃ samāhitam » ity uktayā tayā yāćitam ekaṃ suvarṇaṃ prati-
dinaṃ; sa Yakṣas tat tasyai dadau. tena tadgṛhe dhanadhānyādi-
sāmagrīṃ bhūyasīṃ vilokya Siddhyā pṛṣṭayā Buddhyā sarvaṃ ya-
thāǵātam uktaṃ. atha Siddhir api taṃ Yakṣaṃ tathai 'vā 'rādhya
60 Buddhito dviguṇam ayāćiṣṭa; tatsvarūpaṃ ǵńātvā Buddhyā 'pi triguṇe
mārgite, Siddhiç ćaturguṇam ayāćat. evam parasparaṃ spardhayā
daçaguṇaṃ yāvat tābhyāṃ yāćitaṃ dattaṃ ća tuṣṭena Yakṣeṇa,
ekadā paradrohabuddhidhurīṇā Buddhir: « ekāṃ mama dṛṣṭim an-
dhaye » 'ti yāćito Yakṣas, tathai 'vā 'karot. atha « Buddhyārādhitena
65 Yakṣeṇa kim api tasyāḥ prabhūtam arpitam » ity ākarṇya lobhā-
tibhūtā Siddhir: « bho! mama dviguṇam dehī » 'ti yāćito Yakṣas ta-
syā dve api dṛçau drāg andhayat[e ?]; prāpa ća sā 'tilobhaphalam
andhatvaṃ.

ity atilobhe Siddhi-kathā.

ṇam. 37 B atyantaṃ dveṣyāṃ. 39 A prārthayiṣyati. 41 B. yāćitaṃ mahate 'pakārāya kalpate. 42 B. ha la miglior lezione: « Yakṣarāǵa, mām ekenā 'kṣṇā kāṇīkāraya ». 43 B. Y-. ākhyad. 44 B ati-çayad dhi; paçyaṃtī. 46 B ha il saṃdhi regolare: abhūd Bh. 50 per Çrāvastyāṃ. 53 così legge il msc. per Lolako, cfr. nota 5. 57 tadagṛihe sic. 58 forse meglio che dividere: vilokya Siddhy āpṛiṣṭayā... 60 il msc. par leggere ṣuṭṭhito, parola inesplicabile; lo scambio di ṣ e b è frequente come del ṭṭh per ddh; sarebbe un avverbio in -tas dal nome proprio. 66 Assai più giustamente qui la punizione della cecità tocca a Siddhi.

LE ISCRIZIONI DEL KATHIAVAR[1]

Di tutte le regioni indiane, il Kathiavar è forse la più ricca di tradizioni ǵainiche, e d'iscrizioni storiche atte ad illustrare la civiltà indiana. Tra i principi indiani del Kathiavar, il più potente è il mahārāǵa di Bhaunagar, Raol Shri Takhtsingǵi, un indù çivaita, d'animo liberale, promotore largo d'opere civili e di studii nel suo regno. Sotto i suoi auspicii, venne pubblicata la preziosa raccolta delle iscrizioni prācrite e sanscrite del Kathiavar, per cura del Professor Pietro Peterson, dell'Università di Bombay.

Gli indiani stessi che diedero al Kathiavar il nome di *Surâṣṭra* o *bel regno*, hanno mostrato di pregiarlo, popolandolo; e i suoi 106 principotti o regoli, più o meno strettamente confederati, mostrano quanto il *bel regno* sia stato ambito e disputato.

La presenza poi del codice di pietra della famosa iscrizione d'Açoka, la più importante e interessante delle iscrizioni indiane, nella vicinanza di G'unaghar, ai piedi del monte Girnar attesta come il Kathiavar sia stata sede di un potente impero; e le numerose tradizioni pāṇḍuidiche,

[1] A Collection of Prakrit and Sanskrit Inscriptions, published by the Bhavnagar Archæological Department under the auspices of His Highness Raol Shri Takhtsingǵi, Mahārāǵa of Bhavnagar. — Bhavnagar 1896.

le quali ho trovate io stesso lungo la via che conduce ai templi ǵaina sulla cima del monte Girnar provano pure quanto antica sia la civiltà in quelle regioni. Il Kathiavar poi ricevette, a preferenza d'ogni altra regione indiana, il beneficio della civiltà ellenica. Ma, se varie civiltà si vennero a sovrapporre in quella contrada privilegiata, lo spirito ǵainico specialmente vi s'impose e vi dominò, e quasi tutte le sette religiose che vi s'incontrano, o poco o molto, sembrano esserne state penetrate.

Primo a rivelare l'iscrizione di Açoka, fu il colonnello Tod, negli Annali del Rāǵasthan; primo a tentare d'interpretarla fu James Prinsep, che era guidato in quell'opera da una luce di vera ispirazione; ma la prima interpretazione non poteva essere in ogni parte sicura, come anche ora, dopo i dotti lavori di altri interpreti, e dello stesso Bühler, rimangono parti oscure, di ardua e incerta lettura.

Oltre il fac-simile della scrittura del testo originale, ci vien qui offerta una trascrizione in carattere devanagarico della prima scrittura popolare, e una traduzione sanscrita, opera del veterano Guttalalǵi ed una versione inglese.

Açoka si dà come un convertito al Buddhismo verso l'anno 244 avanti Cristo. Ma se nelle iscrizioni di Açoka passa una parte dello spirito buddhico, si può dimandare, nella regione del G'ainisno, nel Kathiavar, se più tosto che un convertito al Buddhismo dommatico, al Buddhismo ortodosso, Açoka non era un vero e proprio G'aina, che guardava più alla morale che alle formole religiose; che mirava a rendere popolare la morale, non solo predicandola sulla roccia, ma adoperando per il volgo un carattere corsivo e il prācrito, per farsi intendere da tutti. Certo vi sono molti punti di contatto fra i precetti d'Açoka e la morale buddhica; ma non è necessario pensare ad una conversione di Açoka per poterseli spiegare. Più tosto è da credersi che il Buddha stesso o chi prese questo nome, quando volle dar norme precise e confini determinati alla consuetudine, per farne una nuova legge religiosa, abbia trovato ne'pe-

nitenti G'aina tutte le predisposizioni a ricevere il nuovo verbo. Generalmente, si ritiene il G'ainismo come una deviazione popolare del Buddhismo; ma si può anche rovesciare la questione e domandare se, per dare un fondamento popolare alla sua nuova religione democratica, il Buddha non siasi lungamente servito delle credenze di un popolo di eterodossi del brahmanesimo, de' quali i G'aina odierni sarebbero i legittimi discendenti. Il rispetto che le iscrizioni di Açoka raccomandano per i devoti buddhisti e brahmini, non è proprio nè del vero buddhismo, nè del vero brahmanesimo; per comprenderlo conviene rendersi ragione del largo spirito di tolleranza dei G'aịna, ne' templi de' quali si vedono spesso, oltre alle statue de' proprii *tîrthaṃkara*, figure visṇuitiche e çivaitiche. Ed anche nel Mahābhārata, dove si vollero trovare numerosi indizi di buddhismo, quando noi vediamo ancora vivi tutti i ricordi dei Pāṇḍuidi sul monte Girnar, in mezzo ai G'aina, presso le iscrizioni di Açoka, possiamo argomentare che il preteso buddhismo delle iscrizioni di Açoka, come il preteso buddhismo del Mahābhārata, è semplice ǵainismo. La pietà per gli animali in nessun luogo è sentita più profonda che presso i G'aina del Kathiavar e del Gurgiarat, e trovandosi particolarmente raccomandata dal buon re Açoka, di cui i grandi editti si trovano sulla roccia di Giunagar in mezzo al popolo ǵaina si può argomentare che qui ancora la legge, come in quasi tutta la generalità de' codici indiani, ha suo principale fondamento nella consuetudine, di cui è una consecrazione. La grande tolleranza religiosa di Açoka non era tanto un carattere buddhico, quanto un carattere ǵainico; e se i G'aina poterono resistere alla persecuzione brahminica, e quando gli ortodossi Buddhisti furano cacciati dalla penisola rimanere in alcune parti dell'India, questo fatto può avere una doppia spiegazione, ed essere motivato dalla loro tolleranza, dalle concessioni che essi fecero al brahmanesimo, permettendo anche ai loro idoli di penetrare sulla soglia, se non nel vero santuario dei templi ǵainici ed anche dalla massa di popolo ǵainico oc-

cupante alcune regioni dell'India, sopra la quale il dominio brahmanico non potè estendersi pienamente. Il Kathiavar doveva trovarsi in tale condizione al tempo del re Açoka, che a me sembra pur sempre essere stato un re ǵaina e non un re buddhista.

Alle iscrizioni relative al re Açoka, seguono nel volume edito dal Peterson, quelle che si riferiscono alle dinastie dei Sāh o Kṣatrapās (il nome di kṣatrapa che ha significato in Persia governatore di una provincia o regione, nel suo valore primitivo, era un perfetto equivalente di re, di signor della terra, quasi un *Bhūmipati*; e la dinastia dei *kṣatrapās* non vuol indicare se non la famiglia reale, di cui il re, invece di chiamarsi rāǵá, si chiamava kṣatrapa. Tanto nelle iscrizioni de' Sāh, quanto in quelle dei loro successori Gupta l'avvenimento storico più rilevante, che si nota, è quello che si riferisce alla scomparsa in seguito a cataclismi, del Lago Sudarçana, il Lago della Bella Vista, che avea dolorosamente colpito l'immaginazione del popolo, e per cui s'invocava l'opera ristoratrice del sovrano, degna, come dice l'iscrizione, di un grande monarca, ossia di un re ćakravartin, di un re imperiale, di un re dei re. La importanza dell'epigrafia indiana può specialmente rilevarsi da queste iscrizioni commemorative. Con l'aiuto delle monete, il Prinsep avea già fatto molto per ricostruire una parte di Cronologia indiana; nelle iscrizioni, oltre la cronologia, s'illuminano intieri periodi di storia; parecchie delle iscrizioni sono estese; anche tenuto conto del carattere enfatico di alcune di esse, le storie genealogiche alle quali ricorrono, per magnificare maggiormente il principe che si vuole esaltare, e gli avvenimenti ai quali si allude, i particolari che ne vengono fuori relativi alla guerra, alla religione, all'amministrazione, alle opere civili del regno, ed al costume, riescono molto istruttivi. Alcune delle iscrizioni rassomigliano a brevi pontificali. I brahmani, in compenso di prebende ricevute, non si contentano già più di sacrificare, cantando i Veda, centinaia di vacche, ma, non potendo più aggiugnere ai Veda

altri inni, consacrano la fama del principe glorioso e liberale, con una specie di alta benedizione consacrata all'immortalità sul granito. È un modo grandioso di scrivere la storia. Alcune delle iscrizioni, poi, hanno andamento ritmico e sembrano salmi.

Alla dinastia dei Maurîya, della quale era Açoka, a quella detta dei Sāh, della quale era Rudradâman, a quella dei Gupta, nella quale si glorificò Skandhagupta, successe nel Kathiavar, quella dei Vala o Valabhi, che regnò dall'anno 509 all'anno 766 dell'era volgare; e ebbe nome dalla città, dove aveva preso stanza, tra Bhaunagar e Palitana, ora di nessuna importanza, ma che avea un circuito di sei miglia al tempo di Hiuen-Tsang, che la visitò nel 640, e vi trovò un centinaio di milionarî, e cento conventi buddhistici, dove vivevano sei mila monaci. Ma il pellegrino buddhista cinese scambiò, certamente, per veri e propri buddhisti, monaci ǵaina di Palitana, i quali per la loro rigidità e intolleranza si distinguono ancora dai ǵaina di Girnar, molto più tolleranti, civili ed umani. Ma, ǵaini o veri buddhisti che fossero allora i monaci del regno di Vala (Hiuen-Tsang riferisce pure che *gli eretici di varie sette erano numerosissimi*), essi allora, come adesso, dovevano concedere il loro favore ai principi solamente in ragione delle donazioni che ricevevano; perciò le iscrizioni dei Vala sono tutti decreti di prebende e largizioni fatte dai sovrani di Vala. Senza le estese iscrizioni su tavole di rame che ce ne conservano il ricordo e senza il viaggio di Hiuen-Tsang, poco o nulla sapremmo di questa dinastia, che pure regnò nell'India per quasi due secoli e mezzo; ma qualche altra memoria potrà forse ancora ricavarsi dalle rovine del vasto antico cimitero di Vala, tanto più che le iscrizioni di Vala, quantunque diffuse, non sono tutte bene intelligibili; la discussione che fa sul Senapati o generale Bhaṭṭāraka, divenuto re indipendente, e sulla voce *maitrakānām* il Dottor Peterson lo prova; egli si esprime così: « He was therefore an early Indian example of a military chief who raised himself to a position of independence of

his sovereign; but who his sovereign was can only be matter of speculation. On the very threshold of his description of Bhaṭṭāraka the original author of this family tree of house of Valabhi has contrived to use language which has most effectually concealed his thought. Bhao Daji, Bühler, Bhandarkar, Fleet, and Kielhorn have all explained it differently. *The translation in our book agrees with none of these.* It is not without a hesitation which will not seem unnatural that the present writer ventures to suggest a seventh way of taking the clause. It is impossible, he thinks, to take the *maitrakānām* of the clause as denoting the name of a people *hostile* to Bhaṭṭāraka. It would be against all analogy or propriety an epithet in their praise. Maitraka is to mitra as rājaka is to rājan. Rājaka means a group of kings and maitraka means a group of friends, though it is not denied, and the obvious pun favours that interpretation, that it may also be a proper name ». È evidente la incertezza dello stesso nuovo illustratore nelle sue dichiarazioni; del resto la voce *maitrakānām* più che *degli amici*, può parlare dei *confederati*, e i principi *confederati* potevano essere amici come nemici del re *Bhaṭṭāraka* e quindi, nell'oscurità del passo che la riguarda, lasciare impregiudicata la questione. Di questi principi alleati sono frequenti i ricordi nella storia indiana; e lo stesso Alessandro Macedone ebbe a combattere i re confederati del re Poro. Nel Kathiavar poi dove i regoli presenti sono ancora più di cento, le guerre si facevano spesso e più che altrove sul sistema delle alleanze, del quale i Machiavelli dell'India hanno sempre rilevata l'importanza; ora la gloria del gran re *Bhaṭṭâraka* non sarebbe tanta se egli avesse vinto con l'aiuto de' confederati, e, invece, molto maggiore se egli avesse distrutto un esercito d'alleati. Un re dei re, un re imperiale, un *cakravartin* non doveva tanto contare sopra re *amici*, quanto sopra re *soggetti*.

La seconda parte del prezioso libro messo insieme sotto gli auspicii del re di Bhaunagar dal prof. Peterson riguarda la dinastia Sûrya o Solare che regnò ad Udeypor

nel Meyvar (India centrale) illustrata da iscrizioni çivaitiche trovate a Saraneçvara, a Nathā, ad Hastamāta, a Cittor, al Monte Abu, ad Ekalingagi, a Rānapura, a Nāralai, a Sādadi, a Rāǵanagar, e Udeypor; ma una di esse fu pure trovata nel Kathiavar, nelle montagne che tolgono il nome dal Çatrumǵaya, e sono della massima importanza per la illustrazione e ricostruzione della storia mitica e del culto di Çiva.

Seguono e conchiudono le iscrizioni delle dinastie Gohila e Solaṅki; le prime furono trovate a Māngrol, a Mahuvā, a Varteǵa, a Bādi, a Dihora, a Lāthi, e presso Tālaǵa, nel Kathiavar; a Prabhāsapātana, ad Aṇahilapura, a Bharāṇā, Ratanapura, ad Hāthamo, a Verāval, a Cambaya, ed a Delavādā. Anche a traverso un linguaggio enfatico, le genealogie di principi che vi si tracciano, esaltandone le opere, e la glorificazione degli Dei ne' loro attributi specifici del luogo e dell'ambiente ci offrono una base saldissima per rifare un periodo assai rilevante di storia indiana. L'influenza ǵainica sul culto çivaitico è evidente; perciò Ganeça il figlio del fallico Çiva vi appare buddhicamente o ǵainicamente come l'infrenatore, il moderatore di Kāma e di tutte le passioni erotiche e sensuali.

Angelo De Gubernatis.

UN CAPITOLO FIORENTINO D' INDOLOGIA

DEL SECOLO XVII

I.

La storia degli studii orientali in Roma ed in Firenze, che vidersi in quel secolo e in questo fatto strettamente legate, ci spiega un capitolo molto istruttivo per la storia generale della coltura italiana.

Al secolo di Lorenzo de' Medici subentra quello de' Granduchi. Fra la catedra di S. Pietro e la corte dei Medici corrono tuttora continue le relazioni; e in questa corrispondenza ferve sempre il pensiero di mantenere propria la egemonia delle arti e degli studii.

Ma il genio dell' arte riposa omai stanco sulle tombe di Rafaello, di Michelangelo, di Benvenuto; il pensiero illuminato dell' umanesimo s' è offuscato; la bella giornata che avea maturato i frutti dall' innesto del classicismo rinato sul tronco rigoglioso della nuova vita delle nazioni latine, già si perdeva nel grigio di un pesante tramonto. Il secolo d' oro delle arti e delle lettere italiane era passato.

Pur tuttavia dentro la grande cornice dell' antico quadro un nuovo disegno si veniva svolgendo, cui la tecnica ereditata dell' arte e la erudizione prestavan mano. Era questo il disegno della cattolicità rinnovellata.

Alla concezione di un dominio ecclesiastico universale rispondono nell' ordine degli studii i tentativi di riorganizzare lo scibile, di estenderlo, di disciplinarlo e ridurlo

ad una nuova somma, proporzionata nella sua ampiezza agli orizzonti che le nuove conquiste aveano aperto nelle sfere della realtà effettiva e del pensiero.

A codest'impresa partecipano con mirabile attività gli uomini della Chiesa ed i principi.

Un elogiatore di Ferdinando I de' Medici ci ammaestra sull'opera da esso compiuta quando era ancora cardinale in Roma, « opera utile e necessaria non solo alla repubblica letteraria ma insieme alla Chiesa romana ». [1] Egli ordinò che in Roma fosse eretta una sua particolare stamperia fornita di caratteri ebraici, siriaci, caldei ed arabici, facendo stampare nelle lingue orientali molti libri di religione cristiana al fine di trasportare nelle regioni dell'oriente la cognizione di essa. Coll'ajuto del patriarca d'Antiochia [2] si provvide d'uomini periti di quei linguaggi, e li mandò a fornirsi delle cognizioni più necessarie, ad avvisare i mezzi più atti alla propagazione della fede cattolica.

Furono tra codesti uomini Giambattista Raimondi, i due fratelli Gerolamo e Giovambattista Vecchietti.[3] Il detto Raimondi assevera che: omnium vero linguarum Gramma-

[1] Bianchini G. Dei granduchi di Toscana della real casa de' Medici, 1741. Ragionamento III, pag. 50 e segg. Vi si citano Gian Nicio Eritreo, Pinacoteca seconda; e Giraldi Giuliano, Orazione.

[2] I patriarchi d'Antiochia hanno per secoli tenute aperte le relazioni coll'Oriente estremo. L'*ordinatio* dei Cattolici, de' Metropolitani, degli Arcivescovi e Vescovi della sede apostolica di Antiochia mostra quanto fosse esteso nell'Oriente e in Asia il raggio della sua influenza. Essa annoverava tredici sedi con 127 episcopati, otto metropolitani e dodici arcivescovi indipendenti. Secondo le notizie di Nilos Doxapatrios anche l'India fu assegnata al patriarcato antiocheno; ed a quel tempo (XII° secolo) il suo Katholikos aveva sede in *Ρωμογυρι* ossia in Rāmagiri. Non ci sono dati per precisare qual de' Rāmagiri (o Rāmagure) fosse. Cfr. Weber, Krṣṇaǵanmāṣṭamī p. 330 e Vedische Beiträge, VI, 604. Orbis sacer et profanus illustratus A. Fr. Francisco Orlandini Ord. Praed. Florentiæ, anno 1728; grandi volumi in folio (I, 620). È un'altra di quelle opere del genere, colossali nella concezione così come nella impresa tipografica, promosse dai Medici.

[3] Giambattista n. 1552 m. 1619, Gerolamo di poco più giovane; oriundi di Firenze. Intorno ai due fratelli veggansi le notizie riassunte da P. Amat di S. Filippo: Biografia dei Viaggiatori italiani. Roma 1882, 355 segg. Quivi è narrato che G. B. Vecchietti nel 1603 rimontò dalle foci l'Indo fino a Tatta, capitale del Scindy, proseguendo indi a visitare Buxara e Tabur dove trovò una chiesa uffiziata da Gesuiti, uno de' quali era il P. Conti fiorentino.

I caratteri orientali sopradetti furono dipoi trasportati da Roma a Firenze ove si conservarono e tuttora si conservano, insieme a' nuovi tipi orientali provvisti recentemente, presso l'Istituto Superiore di Studii Pratici e di Perfezionamento.

ticæ paratæ erant, aliaque literaria subsidia; tum ingens opus editionis Bibliorum sex principalibus Orientis linguis. Ma codeste opere, per nequizia de' tempi, non vennero in luce.

Appaiono in quel torno un Alfonso Savonarola e un Francesco Marucelli; due de' tipi piú segnalati di quegli ecclesiastici eruditi che venivano preparando la specie degli enciclopedisti.

Il germe dell'enciclopedia era insito nel concetto del cattolicesimo. Essa ci rappresentò lo svolgimento del sapere universale che dal dominio della chiesa a' cui larghi piani s'era prima asservito, discende nell'orbita della natura e della società umana; che dalla sfera della fede e delle sue attuazioni temporali passa in quelle della ragione e della indagine sperimentale.

Nelle opere de' due uomini or nominati, i quali emergono sopra una società che seguiva il medesimo intento, noi crediamo di riscontrare già le prime linee, quasi lo scheletro della enciclopedia.

Qui ci limitiamo a discorrere dell'erudito fiorentino trasportatosi in Roma, e della sua grande raccolta.[4]

La Maruscella erasi fatta il luogo di convegno de' letterati ed artisti che vivevano in Roma, allora « teatro del mondo ». E là il Marucelli, traendo e porgendo a vicenda aiuto di nozioni a' suoi ospiti studiosi, veniva registrando e raccogliendo « volumi di ogni genere e particolarmente di storie che trattassero di una materia sola, a formarne per gli amici e i virtuosi, che in buon numero conveni-

[4] Nato a Firenze il 1625, morí in Roma nella età di 78 anni il 26 luglio 1703. Per le notizie sulla sua vita, sulla fondazione della biblioteca che porta il nome suo, veggasi il Biagi nell'opera sotto indicata. Il Biagi narra anche le vicende della impresa della pubblicazione del Mare Magnum ideata dal Marucelli; ma sospesa poi da'suoi successori dinanzi all'annuncio dell'opera che parea dovess'essere più colossale ed esauriente, di Alfonso Savonarola. Di questa, che si vuole constasse di 18 grandi volumi o parti, solo una fu edita (rispettivamente 2 volumi) concernente la Geografia, sotto il titolo: Orbis literarius.... (v. p. 39 n. *) ab Alphonso Lasor a Varea; che così egli aveva trasformato il vero suo nome. Qual sorte abbiano avuto le altre parti della grandiosa opera, s'ignora. Andarono esse smarrite o perdute nelle peregrinazioni fra Monaco e Padova? O giaccion nel segreto di un convento teatino, sotto la guardia di qualcun di coloro pei quali non è tesoro se non sia ben nascosto?

vano a servirsene, una copiosa libreria; e da tutte le biblioteche di Roma e da tutti i libri che concorrevano da ogni parte del mondo in quella gran scuola ricavare le migliaia e migliaia di titoli che con scrupolosa esattezza egli andava man mano registrando nel Mare Magnum ».

Il Mare Magnum è uno di que' libri notomizzatori del sapere umano, come bene si esprime il Biagi, coi quali s'inizia la divisione del lavoro. L'opera primitiva constava di 15 volumi, quando nel 1701 il suo autore ne fece imprimere il frontispizio come annuncio di prossima pubblicazione. Ma nel 1752, anno in che fu aperta agli studiosi la biblioteca Marucelliana in Firenze, quell'opera era cresciuta a cento undici volumi. Questi non sono altro che la copia dell'originale marucelliano fatta con ogni diligenza dal nepote Alessandro Marucelli e dal Bandini. Il merito di costoro però, ed è il maggiore, consiste nello aver diviso sistematicamente la materia per soggetti,[5] che ne' quindici volumi originali è aggruppata accidentalmente in tanti brevi paragrafi, seguentisi in ordine alfabetico rispetto al titolo a ognun d'essi assegnato; ma che si riprendono e si ripetono dall'A alla Z, dirò così, per ogni singola giornata di lavoro. Altrimenti detto il Marucelli ci dava una enciclopedia universale per ordine alfabetico; i suoi riordinatori ci hanno date altrettante enciclopedie speciali per ogni soggetto. Minore è il merito loro pelle aggiunte.[6] Tutte le opere di data posteriore al 1703 furono, naturalmente, portate a registro da Alessandro

[5] Sono circa 6000 i soggetti o titoli dei quali si compone questa enciclopedia bibliografica, e sono stati pubblicati nell'*Indice del Mare Magnum* di *Francesco Marucelli* a cura di Guido Biagi nel 1888 [vol. 9 degli Indici e Cataloghi editi del Ministero della Pubblica Istruzione].

[6] Le distinguiamo per maggior evidenza anche con un asterisco. La differenza che pare enorme fra i 15 originali e i 111 volumi riordinati e ricopiati, dipende dalla diversa compattezza dei caratteri; che nel Marucelli autore hanno la forma minuta e rotonda del miglior seicento, mentre che nei copisti hanno quella ampia e distesa, e per vero non fra le più belle, del secolo successivo. Ad esempio un foglio scritto sulle due facciate del Marucelli comprende 80 titoli circa, laddove un foglio de' copisti, scritto su una sola pagina non ne contiene in media che 8. All'aprirsi della biblioteca in Firenze i 15 volumi erano cresciuti a 24, avendo l'Alessandro fatto proseguire l'opera di aggiunta: « perché servisse di guida agli studiosi per rinvenire questo o quell'autore che tanto incidentalmente che fondatamente, abbia trattato di questa o quella materia ».

Marucelli e dal Bandini. Ma esse non sono molte; così che, quanto a materia, il Mare Magnum spetta quasi per intero al suo autore.

Il capitolo che stimiamo utile far conoscere agli studiosi è quello che riflette le cognizioni intorno all' India assommatesi in quel secolo in Roma; o come potremmo dire altrimenti, riflette tuttociò che il mondo cattolico avea allora raccolto e trattato in argomento. Tali nozioni appaiono assai estese. Sono contenute nei volumi 88 e 89 del Mare Magnum pertinenti all'Asia,[1] sotto i soggetti che qui trascegliamo:

Vol. 88: **Bengalæ** (De) regno, art. 7.
Brachmanibus (De), art. 10.
Calecut (De), art. 12.
Cambaia (De), art. 14.
Cataio (De) seu Tibet Regno, art. 17.
Ceyloniis (De) insulis, art. 18.
Giava (De) insula, art. 36.
Goa (De) in India, art. 37.

Vol. 89: **India** (De) art. 1.
Insulis (De) Moluchis, art. 2.
Magog (De), art. 9.
Malaca (De) regno et civitate in India, art. 9 bis.
Mogoli (De Magno) seu Mogor, art. 8.
Ophira (De) regione, art. 25.
Ormuz (De) in India, art. 26.
Pegu (De) regno, art. 30.
Taprobane (De), art. 43.

E facciamo seguire per disteso il capitolo della voce India.

[1] Il Marucelli ed il Savonarola hanno anche questo di comune, che non tengono distinta la materia relativa alle Indie orientali da quella relativa alle Indie occidentali. Questa concordanza non dev' essere accidentale; epperciò noi abbiamo rispettata la disposizione, limitandoci a chiudere in parentesi quei titoli che indubbiamente riferisconsi alle Indie occidentali.

II.

1. Greg. Garcia. Origen de los Indios, in 8° Valencia 1607-8. (Cancellato l'intero titolo).
2. Giusep. di S. Maria Sebastiani. Seconda spedizione all' Indie orientali, in 4.° 1672. Roma.
3. Vincenzo Maria di Santa Caterina. Viaggio alle Indie orientali, in foglio. Roma 1672.
4. Io. Petrus Maffeius. Historia indica, in fol.° Florentiæ 1588; et Epistolæ cum vita S. Ignatii Loiolæ, ibidem.
   La medesima tradotta in italiano da Francesco Serdonati.
   Epistolæ de Rebus indicis, in 4° (Cancellato).
5. [Johannes a Laet. Novus orbis, sive descriptio Indiæ occidentalis, in fol.° Lugd. Batav. 1633].
6. Pietro Della Valle. Viaggio all'Indie.
7. Hier. Osorius, de Rebus ab Emanuele Lusit. Rege gestis: ubi Jo. Matalii, prefat.io de repub.a India. Coloniæ 1586; 8.°
8. [Fern.° Colombo. Historia di suo Padre, scopritore dell' Indie occidentali. in 8°. Venezia, 157(4?)].
9. De Imperio Magni Mogolis, sive India vera inter Respubbl., in 16°.
10. [Bartolom° vescovo di Chiapa. Istoria della distruzione dell'Indie occidentali, in 4°].
11. [Clem. Tosi. Descrizione dell'Indie occidentali. Tomi due in 4°].
12. Raph. Volaterr[anus]. Commen. geogr., libri 12, fol. 347.

* L' opera di Alfonso Savonarola citata porta per titolo: Universus Orbis, Scriptorum calamo delineatus, hoc est, Auctorum fere omnium, qui de Europa ecc. . . . . . scripserunt . . . . . . Studio et labore Alphonsi Lasor a Varea. Patavii, 1713.

I numeri di questi riscontri corrispondono ai titoli marucelliani.

2. La prima spedizione alle I. O. edita Roma 1666. Savonarola lo nomina Gioseppe di S. Maria Carmelit.

4. Historiæ indicæ ecc. Venetiis apud Zenarium 1580 in 8.° Historiarum indicarum lib. xvi. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete lib. iv. Accessit Ignatii Lojolæ vita postremo recognita. Venetiis apud Zenarium 1589. T. 2 in 8°. Un'edizione di Firenze è per Phil. Juntam 1588. Rerum a S. I. in Oriente gestarum. Neapolis per Decimum Zachœum 1573 in 4°.

6. Edizione di Roma 1850. Tomi 4 in 4°. Altra Venezia 1667.

7. De rebus Emanuelis regis Lusitaniæ gestis. Coloniæ Agripp. Birdemannus 1574 in 8°. Opera omnia. Romæ, Ferrarii 1592 vol. 4 in fol.

9. È l'opera del Laet: India, sive Magnis Mogolis imperium. Lugd. 1631. 24°. citata dal Savonarola.

11. Savonarola ricorda di Clem. Tosi Abbate: il Gentilesimo confutato, overo dell' India Orientale descrittione geografica et historica, con la confutatione delle Idolatrie, Supertizioni et altri errori. Roma 1669. 4°. Eiusdem, l' India Orientale. Roma. 1676. 4°.

12. Il Sav. cita: Raph. Volaterranus, in Comm. Urbanis; de India, lib. 12°.

13. Plini. Hist. natur., lib. 6, cap. 19. Gentes Indiæ.
14. Specimen Sapientiæ Indorum veterum post. Georg. Pachymer., fol. 545.
15. Georg. Hornius. Dissert. histor. et Pol. dissert. 15. De India Orientali, fol. 84.
16. Phosphor Austriæ. par. 2, cap. 19, fol. 262 et seqq.
17. Jac. Mainold Galeratus. De titul. Phil., 11 fol. 26. De Insulis Indiarum.
18. * [Histoire de la Navigation, traduit de l'Anglois; il commence des Indes occidentales. Paris, 1722. Deux volumes, in 12°].
19. Johannes Acosta. Histoire naturelle et morale des Indes Orientales, et occidentales. Paris, 1616, 8.°
20. Nicolaus Gianettasius. Un.rsæ Geographiæ elementa, lib. 6: de India. Napoli 1692, in 12°.
21. * Peti(t)s de la Croix. Istoria del Gran Gengizchan, primo imperatore degli antichi Mogoli, e Tartari; divisa in 4 libri, ove si tratta dei suoi Stati, potenza e successori. Venezia, 1737, in 12°, tradot^{ta} dal francese.
22. * Anonymus. Relation de l'expedition de Moka, l'anne (sic) 1737. Paris, 1739, in 12°.
23. * [Anton de Herrera. Descripcion de las Indias occidentales. Madrid, 1725, in fol.].
24. * [Gregorio Jania. Origen de los Indios de el nuevo mundo, y Indias occidentales. Cum æneis numismat. Matriti, 1729, in fol.].
25. [Paiscal Laso De la Vega. Commentarios Reales que trattan de l'origen de los Incas, Reyes que fueron del Peru, de su Idolatria, leyes y gobiernos. Olissiponæ, 1609. f.°].
26. Abra. Bæovius. Annal. Eccles. tom. ultim. an.° 1567, § 14, fol. 395. Rei Christ. in India procuratio.
27. Claud. Morisotus. Orbis maritimus, lib. I, cap. 48. Indici maris littora.
28. [Christ. Colom. De insulis noviter rep. in mari indico, post. Rob. Monach. de Bell. Christ., in fol.° (inter scriptores Hispaniæ illus].

13. Sav. cita inoltre: de Indici Maris Belvis 9, 3; de Indo Fluvio 5, 28 et 6, 20.
14. Cfr. in Savonarola il disteso titolo della edizione Berlinese 1597.
15. La edizione data: Lugd. Batav. 1655 in 12°, fol. 74. Con fol. intendesi qui e altrove la pagina.
16. Propriam.: Ph. Austriacus, de Gente Austriaca. Lovanii 1665 in 12°. Il resto coll'indicazione della pag. è esatto.
17. Bononiæ, 1579.
19. Esistono di lui: Trattato della historia, natura, virtù delle droghe medicinali et altri semplici rarissimi, che vengon portati dalle Indie Orientali in Europa, Venetia 1585 in 4°. Historia natural y moral de las Indias, Barcellona 1590; e una traduzione italiana di queste per Giov. Galletti, Venezia 1596.
20. Universalis geogr. elem. lib. 6, de veteri India.
23. Pare una versione del n° 52.

29. Plures relati a Fabiano Justiniano in suo Indice Un.li Alphab.°, fol. 247 et seq.

30. [Gil. Gonzalez Davila. Teatro de la primitiva Iglesia de las Indias occid. y sus obispos, Madr. 1649, in f.° tom. 5].

31. Jo. de Solorzanus. De Jure Indiarum(?), in f.° 1672. Lugd.

32.a Eman. Acosta Comment. de Rebus Indicis 4, Neap. 1673.

32.b [Joseph. Acosta. De nat. nov. orb. et procur.da Indorum salute, in 8°. Colon, 1596 (et Lugd. 1670 in 8°; cancellato)].

33. Alessandro Magno. Lettere ad Aristotile del sito dell'India, 1558. Giolito.

34. Gothardus Arthus. Indiæ orientalis, par. 6 et 7. Francof., 1604, in fol.

35. Odoardo Barbosa. Libro dell'Indie orientali. Venet., 1563, in fol.

36. [Pietro de Cieca. Chron. del Perù, y descripcion, y trata de todas las Indias. Antver. 1554, in 8° (in ital. Ven., cancellato)].

37. Diego de Couto. Cinco libros da Decada 12 da India por Miguel Frez.(?) Paris, 1645.

38. Ex Ctesia quædam de Rebus Indicis, extant cum Herodoto, græce et latine.

39. Alf. Alburquerque. Commentarios das Indias orientales. Lisboa. 1576, in f.°

40. Discours d'un fidele suiet du Roy pour le commerce des Indes. Paris 1664, in 4.°

41. Gio. d'Empoli. Viaggio fatto nell'India. Venetia 1563, in fol.

42. * Louis Morerus. Le grand Dictionnaire historique; verb. Inde. Paris, 1718, in fol.

43. * Poggius Bracciolinius. Historiæ de Varietate Fortunæ libri 4; de India orientali seu varia itinera cujusdam Nicolai Veneti ad orientales Plagas. Lutet. Paris, 1723, 4.°

44. * [Claude Fleury. Histoire Ecclesiastique, tom. 24, livr. 116, num. 18 et segg. pag. 14. Commencement de la decouverte des Indes occidentales. Paris, 1730, in 4°].

45. * Christophorus Cellarius. Notitia orbis terrarum, tom. 2, lib. 3, cap. 23, de India. Lipsia, 1706, in 4°.

29. Nella edizione di Roma 1612 in f.°

31. Dev' essere: Disputationes de Jure Indianorum, in 2 vol.

32. Sav. scrive: Christ., Eman., Ios. a Costa.

34. Arthus seu Arthusii. Il Savonarola cita di lui la Historia Ind. Or. ex variis auctoribus collecta. Col. 1608 e 1612 in 8°. Indiae Orientalis descriptio in 5 partes divisa cum iconibus Rerum et Populorum per Thomam de' Bry, Francof. 1600-1601 in fol.; le parti 6, 7, 8 id. 1607; e le parti 9-10 ib. per Marco Arthus 1612.

35. Il Sav. cita una edizione: Venet. 1588, pag. 288. Cfr. Ramusio, Navigazioni p. 288.

36. Una versione italiana se n' ha, infatti, in Venetia del 1564.

45. Orbis antiqui? Così la 1ª edizione Cantobrigiæ 1703-1706, 2 vol. in 4°; e Lipsia 1731-32, 2 vol. in 4°.

46. * Mon.r Bruen la Martiniere. Le grand Dictionnaire geographique et critique, tom. 4, part. 3, pag. 104 verb. Indes, de quibus late. Rotterdam 1732, in fol.

(46a). Sylloge Itinerum, quæ Mercatorum federali Belgi ad Indos orientales societati fundamenta atque emolumenta præbuerunt. Amstelod., 1702, tom. 5, in 24° (gallice).

47. * Collectio curiosa itinerum memoratu dignissimorum ab anno 1246 usque ad hæc nova tempora in utramque Indiam tum orientalem tum occidentalem susceptorum. Lugd. Batav. 1706 et 1707; tom. 15 in 8°. Hollandice.

48. * Gualterus Schultius. Iter and Indos orientales inceptum anno 1658 et finitum 1665; ex lingua belgica in gallica translatum, Amstelod. 1707, in 8° tom. 2.

49. [Juan Melendez. Tesoros de la Indias en la istoria de la gran Provin. d. Iuan B. del orden de Predicadores. Roma 1681, tom. 3 in fol.].

50. Franc. Lopez de Jomora. (?) Hist. gener. de las Indias; conquesta Mexica[na] Medicina, 1556 in 4°.

51. L'istessa ist. trad. da Agostino Cravaliz. Roma 1556 in 4°.

52. [Ant. de Herrera. Descripcion de las Indias occidentales, y historia de los hechos para los Castellanos en ellas. Madr. fo. 1601. vol. 4].

53. Garcia ab Horto seu de Orta. Aromatum et simplicium apud Indos ecc., Leyd. 1605.

54. Carlo Clusio. La sud.a Istoria de' Semplici Aromati ecc. trad. con note. Venet., 1579, 8°.

55. Petr. Jarricus. Thesaurus rerum Indicarum a Mar° Martinez latine redd. Colo. 1615, 4 et in 8° vol. 3.

56. Jo. Theodorus. Indiæ orientalis historia in 10 partes ecc. et iconib. exorn.a, Franc. 1598 in f.°

57. [Theod. de Bry. Indiae occidentalis historia p. var. auct. ecc., cum figuris. Franc. 1590].

58. Sommario di tutti i Regni, Città e Popoli dell'Indie orientali, Venetia, 1568. v. Ramusio.

59. [Ant. Lælius. Censura ad tractatum Solorzani de Jur. Indiarum, Rom. 1641, in 4°].

50-51. Sav.: Franc. Lopez de Gomora.

53. Il Savonarola ci ricorda di questo, Lusitani Medici, due edizioni latine; l'una con note per Carlo Clusio, Antverp. 1579 in 8° e 1593 in 8°. Inoltre una edizione (o versione?) in portoghese Lugd. Bat. 1642. 12.° Se n'ha due versioni italiane: Due libri dei semplici Aromati et altre cose che vengon portati dalle Indie orientali, pertinenti all'uso della medicina. Venezia 1582 in 8°; e: De l'historia de' semplici aromati ecc. Venezia 1605 in 8°.

59. Observationes ad tractatum de Indiarum jure Iohannis de Solorzano. Romæ 1641.

60. Jo. Hugo Lintscotanus. Indiæ orientales, pars 1, 2, 3 et 4. Franc. 1599 in f.°

61. Fernao Lopez de Castanheda. Hist. do descobrimento et conquista da India pe los Portugueses. Coimb., 1552 in f°.
L' istessa tradotta da Alf. Ulloa, tom. 2, in 4°. Ven. 1578.

62. Michelang. Lualdi. L' India orientale soggetta all' Evangelio. Rom. 1652, in 4°.

63. Jo. Macer. Indicarum historiarum lib. 4. Paris, 1555 in 8°.

64. Chr. Chardin. Journal du voyage en Perse et aux Indes orientales par la Mer noire. Londres, 1686 in f.°

65. [Juan Cevicos. Discurso sobre los Privilegios de las sacr. Religiones de las Indias. Mexico, 1623 in 4°].

66. [Marquardus Susanus. De infidelibus par. 1. cap. 14: utrum bella mota per Hispanos contra Indos fuerint licita, et de coactione eorum ad fidem Cattolic. Venetiis, 1568 in 4°].

67. Jo. B. Tavernier. Viaggi dell' Indie. Roma, 1682, in 4°.

68. Giaco.° de Magistris. Relazione ultima di quel che è passato nelli Regni di Madura, Tangeor, et altri vicini al Málaber nell' Indie orientali. Parigi, 1663 in 8°; etiam gallice.

69. [Jo. Genesius Sepulveda. Opera ecc. fol. 423. Apologia pro libro de justis causis belli suscepti contra Indos. Coloniæ, 1602, in 4°].

70. Sier Dassie. Le Routier des Indes oriental. et occidental. ecc. Paris, 1677 in 4°.

71. [Juan. Flores de Ocariz. Genealogias del nuevo Regno de Granada en las Indias. Madrid in f°].

72. Hoornbeckius Jo. De conversione Indorum et Gentilium. Amstelod. 1669, in 4°.

73. Ema. Rodericus. Quæst. Regula(rium) to. 2, qu. 99: de Indis quo ad eorum privilegia. Turnoni, 1609 in f°.

74. Alex. Olivier Oexmelin. Voyages d'Amérique, historia (sic) des Aventuriers qui se sont signalés dans les Indes, avec figur. Paris 1688 in 12° fol. 2.

60. Il Sav. ha: Io. Hugonis Linschotani. Navigatio ac itinerarium in Indiam Orientalem et Septentrionalem unà cum aliis, vol. 12 cum figuris. Francof. 1620 in fol.

61. Sav. aggiunge: libri decem, et lingua Castellæ. Antverp. 1551 in 8°; et gallice: par Nic. de Grouchy tr. du langage Portugais, à Paris 1553 in 4°; et italice Venet. 1577 in 4°.

62. Sav.: Lualdo.

63. Sav.: Ieau Macer, l' Histoire des Indes traslatées par luy du latin, a Paris 1555 in 16.°

64. Il titolo porta: et par la Colchide, Amsterd. 1686. Il Sav. lo cita anche: Chr. (alias Ioan) Chardini, Itinerarium eius in I. Orientalem; gallicé.

67. È la edizione a titolo: Viaggi nella Turchia nella Persia e nell'Indie, tradotti dal francese per Giov. Luetti, Roma 1682, 2 vol. Conoscousi altre edizioni del 1712, 1790, 1792. Sav. ha solo: Taverniere, Voyages des Indes.

75. PETR. BERCHOVIUS Reductor. Moral. ecc. lib. 14, cap. 27: de Indiarum mirabilib. Colon., 1672, in f°.
76. SIER DASSIE. L'Architecture navale et le Routier des Indes orientales. Paris, 1677, in 4°.
77. BREVE RELAZIONE di quel ch'è seguito nel tentar il passo di Europa all'Indie orientali, e da qui in Europa pel mare settentrionale, 1636.
78. GEOR. À SPILBERGER, Navigationis Indiae orient. et occident. speculum. Leid. 1619, in 4.° (Bibl. Barba., oblon. form.; cancellato).
79. GONZ. STERN DE OVIEDO Y VALDES. Chron. de las Indias p.ª p.° Salam. 1547. 2, p. Valad. 1557 in f.°
80. ANTON. PINTO PEREYRA. Hist. da India do tempo, que a governou D. Louis d'Ataide. Coimb. 1617 in f.°
81. PHIL. PIGAFETTIUS. Indiæ orientalis pars 1ª; seu Descriptio Regni Affricani cum iconib. Franc., 1598, in f°.
82. [ANT. REMESAL. Hist. de las Indias occidentales y particular de Chiapa, y Guatemale. Madrid, 1620].
83. ANT. DA S. ROMAN. Hist. general de la India oriental. Valladol. 1603, in f.°
83.ª JUAN DE TORQUEMADA. Monarquia Indiana. par. 3, Sevill., 1615 in f°.
84. CORN. DE VENA. Navig. in Indiam orientalem. Franc., 1607, in f.°
85. Relation, ou Journal d'un Voyage fait aux Indes Orientales contenent les affaires du Pais, é (sic) les etablissemens de plusieurs nations; a Par. in f.°
86. JAC. BONTIUS. De medicina Indorum. Paris, 1516, in 4.°
87. GUIL. PISO. De Indiæ utriusq. Re naturali, et medica ecc. Amstelod., 1658, in f.°
88. [FRANC. A VICTORIA (Arbor Magna). Relect. prior et poster. de Indis, an ab Hispanis spoliari potuerint libert. et bonis. Venet. 1640, in 8°; et Relectio Theol. to. 1 Lugd. 1557 in 8°].
89.ª MIGUEL DE PURIFICAÇAON. Relaçaon defensiva dos filhos da India oriental dos frades menores da mesma India. Barcelona 1640.
89.ᵇ PEDRO DE CASTRO. Relacion de la Gobernacion de Quixote en India 1608 in 4.°
90. PETR. MALFERIT. Apolog. iuris responsum pro iustitia Regum Catholicor. in occupat. Indiarum: extat int. Consilia Iac. Mandeli Alban. vol. 2, il 769.

75. Del Reductorium morale sono le edizioni di Venezia 1575 in f°; ivi 1589 in f.°

78. Sav., Georg. Spielbergii et Iac. de la Maire.

80. Savonarola ha la data: 1627.

86 Il titolo, come anche nel Savonarola è: Historia Naturalis et Medica cum additionibus Guil. Pisonis. Amstel. 1658 in fol. Una edizione de Medicina Indorum. Leida, 1642 in 12°; e altra (belgicé) 1673 in 12°.

88. Cfr. Savonarola ad nom.

90. Intendasi: et est numero 769. L'edizione è di Venezia 1592; altra di Francoforte è del 1577 in fol.

91. [PEDRO SIMON. Pr. par. de las conquistas historiales en las costas de Tierra firme en las Indias occidentales. Cuenca 1626. fol.]
92. RODERIGO DE AGUIAR Y ACUNA. Sumarios de la recopilacion general de las leyes de la Indias. Madrid 1628 in f.°
93. [URBANUS CALVETON, et HIER. BENZON. Novæ novi orbis historiæ rerum ab Hispanis in India occid. gestar. et [de] accerbo illorum dominatu. Genevæ, 1589, in 8°].
94. Histoire de la Religion des Banjans et des anciens Persans en les Indes traduite del (sic) Anglois de Henry Cord.(?) a Paris, 1666, in 12.
95. M.r SOUCHY DE RENNEFORT. Histoire des Indes orientales. Paris, 1688, in 4°.
96. Histoire des Indes orientales, h. e. Souchy de Rennefort: Narratio navigationis in Insulam S. Laurentii, sive Madagascar, quam describit ecc. Lugd. Bat. 1688, in 12°; et Paris 4.°
97. JO. FRED. LUMNIUS. De extremo Judicio, et Indorum vocatione, lib. 1, c. 13. Venetiis 1569 in 8°.
98. [Nouvelles relations des Indes occidental. contenant les voyages de Thomas Goage. Paris, in 12.° 1679, vol. 4].
99. MONS. THEVENOT. Voyages contenant la Relation de l'Indostan, des Nouveaux Mogols, et de autres [Peuples et] Pays des Indes. Paris, 1684, in 4.°
100. [R. Z. Juris et Judicii fecialis ecc. par. 2, sec. 3, quae q. an jus ad Indorum regiones Hispano soli competant. Oxon. 4°].
101. [PETR. FRASSUS. De regio patronatu Indiarum. Madrit. 1677 in fol. vol. 2].
102. [BARTOLOM. DE LAS CASAS. Tratado dell' imperio soberano, que los Reyes de Castilla y Leon tienen sobre las Indias. 1552 in 4°].
103. DIDACUS AVENDAGNO. Thesaurus indicus, seu generalis instructor pro regimine conscientiae in iis quae ad Indias spectant. Antv. in fol. vol. 5.
104. ALEX. GERALDINUS. Itiner. Indiae orientalis. Romae, 1631 in 8°
105. [Politica indiana sacada en lengua Castellana de D. Juan de Solorzano. Madrid 1648, in 8° (et in lingua spagnola, Madrid 1668, in 4°, cancellato)].
106. FRANCESCO CARMELITANO. Viaggio all'Indie orientali.
107. SEBASTIAN MANRIQUE. Itiner.° de las Missiones en la India oriental. Roma, 1649, in 4.°
108. Descriptio Indiæ orientalis variorum auctorum, Francof. 1601. in vol. 3.

97. Sotto questa data di Venezia è l'opera col titolo: De vicinitate extremi Judicii Dei, in 8°. Col titolo: De vocatione Indorum, cita il Savonarola una edizione di Antverpia del 1567 e un'altra del 1594 in 8°.

109. Mercure Indien, ou Trésor des Indes, Paris, 1667, in 8° (et in f.° 4° par P. Rosnel, cancellato).
110. Speculum orientalis, et occidentalis Indiæ Navigationum. Lugd. Bat. 1619, in 4.°
111. Jo. Caramuel Haplotes. De restrictionibus mentalib. art. 17. f.° 458: De Indorum Religione. Lugduni, 1672, in 4.°
112. [Gil. Gonzales de Avila. Theatro eccl.° de las Iglesias de las Indias septentrion. et meridional. Madrid, 1655 et 1656].
113. Ant. Freire. Primor, et honrada vida soldatesca no stado da India. Lisboa, 1630.
114. Ant. Govea. Jornada de Arcebispo de Goa, Primaz da India Oriental.... quando foi as Serras de Malabar dos Christianos de S. Thome. Conimbricæ, 1606.
115. [Ant. de Leon Pinelo. Tratado de confirmaciones Reales, que se requiren para las Indias occidentales. Limæ, 1630, in 4°].
116. Idem. Discurso sobre la importancia, forma ecc. de la recopilacion de las leyes de las Indias, fol., 1623.
117. Alexandri Magni epistola ad Aristotelem de Rebus Indiæ mirabilibus. Lutetiæ. 1537. in 8°.
118. Ant. Pinto Pereira. Historia da India do tempo, que a governo D. Luis Ataide. Conimbr. 1617 in f.°
119. [Ant. Saavedra Guzman. El peregrino indiano. Poema de Reb. gestis Ferdin. Cortesii. Madrid, 1595 (o 1599?)].
120. Balthas. Campuzano. El planeta catholico, sive de Jure Indiarum. Madrid 1646, in 4.°
121. [Diego Gabilan Vela. Discurso contra los Indios (Lima, 1608, in 4°) Salamanca 1631 in 4° (il primo luogo cancellato)].
122. [Diego Gonzales Holguin. Los privilegios concedidos a los Indios. Lima, 1608 in 4°].
123. [Domingo de S° Thomas. Gramatica de la lengua general de los Indios del Perù. Pinciæ. 1560. in 8°].
124. Eduardo Gomez. De los commercios de las dos Indias 1622. (ex Bibl. hispana).
125. Ferdin. de Qurita(?) Theologicarum de Indis questionum. Matriti. 1585, in 8°.
126. [Gabriel Laso de la Vega. Cortes valoroso. De Rebus a Ferd. Cortesio in India gestis, Poema 1588; et postea cum titulo: La Mexicana. Madrid, 1594, in 8°].
127. Gaspar Ferreira. Deroteiro de Carreira da India, 1610 in 4° (ex Biblioth. hispana).
128. Gonzalo Fernandez de Oviedo. Historia general de las Indias Salamanca, 1547, in f.°

114. Intendesi Aleixo de Meneses (?).
127. G. Ferreira Reiman, in Savon.
128. Sav. cita le ediz., Hispalis 1535. Italice per Jo. Bap. Ramusium, Venet.

129. [F. Jo. Bapt. Franciscanus. Advertencias para los confessores de los Indios. Mexico, 1590, in 8°].

130. [Jo. de Cardenas. Problemas, y secretos de las Indias. an. 1591 in 8° (ex Biblioth. hispana. Intendasi Bibliotheca Hispaniæ. Francoforte, 1608].

131. Jo. Castellanos. Varones illustres de Indias part. 1, an. 1589 in 4° (ex Biblioth. hispana.)

132. [Juan Diaz de la Calle. Memorial y noticias sacras, y reales del Imperio de las Indias occidentales; comprende lo ecclesiastico, y secular politico y militar, per le secreterie (sic) de la nueva Espagna. Madrid. 1548, in 4°].

133. Ant. Macedo. Divi tuteleres orbis ecc. a fol. 257 ad 267. Indiæ orient. Patroni. Ulyssipone, 1687, in f.°

134. [Juan de Larinaga Salazar. Tratado sobre el officio de Protector gen. de los Indios. 1626, in 4° (ex Biblioth. hispana)].

135. Gio. Botero. Relaz. Universali par. 3, lib. 2, fol. 482 et segg. Stato della Vecchia Cristianità dell'Indie. Venez. 1640, in 4° [Cfr. ivi 108 e segg. Altre edizioni: Roma 1591-2-5. Vicenza Perin, 1595. Venezia, Angelini, 1599. Venezia, Angelini, 1605. Venezia, Bertani 1659)].

136. [Juan Rezio de Leon. Relacion y descripcion de las provincias de Tipuane, Ludchos(?sic) y Paititi. 1624 in f.° (ex Bibl. hisp.)].

137. [Juan de Silva. Advertencias para el gobierno de los Indios, 1621 in f.°].

138. [Juan de Solorzano Pereira. Memorial sobre que el real Consejo de las Indias debe preceder al de Flandes. Madrid, 1629, in f.°].

139. [Julianus Garces. De Capacitate Indorum ad Paulum III. 1537 (ex Biblioth. Hispana)].

140. [Martino de Leon. Manual, y forma de administrar los sacramentos a los Indios. Mexico, 1617, in 8°].

141. [Miguel Pedrol. Descubrimiento de los tesoros y riquezas que tiene dios escondidos en las Indias de su div. cuerpo y sangre. Barcellona, 1608, tom. 2.

142. Bernardi de Arevalo. De libertate Indorum. Medinæ, 1571, in 8°.

143. [Guterius Velasquez Altamirano. De Officio et potestate Vicarii Principis et de Indiarum administratione. Madrid, s. d.].

144. Jo. Zapata et Sandoval. De justitia distribut., pro Indiarum moderatorib. ut omnia munera eccl.ª et secularia indigenis conferantur. Pinciæ. 1609 in 4.°

1565 p. 74; gallice per Jo. Poleur 1555 in fol.

131. La sola parte che ha visto la luce. Savonarola.

134. Savon. lo chiama: Jo. de Larina Salazar equitis S. Jacobi.

142. Bernardini de Arevato, seu Arevalo in Savonarola, che cita una edizione anche: Campi 1571.

143. Sav. aggiunge al nome: Americanus Limensis I. C.

144. Questo titolo così storpiato suona

145. Jean de Palafox, de Mendoza. L'indien, ou portrait au natural des Indiens. Paris. 1672, in f.°

146. Sie.r Thevenot. Voyages, par. 2: Avis aux Hollandois sur le commerce des Indes; et par. 3: Rapport de l'état des affaires des Indes à la Compagnie de Hollande.

147. Alvarez Nunnez Cabeça de vaca. Relacion de lo acaecido en las dos Jornadas, que hizo a las Indias. Valladolid, 1655, in 4.°

148. Gasp. Casearius et Henr. van Rhede. Hortus indicus Malabaricus, omn. gen. plantarum flores fructus, figuris. Amstelod. 1688 in f.°

149. Michelang. Lualdi. Propag. del Vangelo nell'Occidente t.° 2, lib. 4, cap. XI et segg.: Chi degli apostoli propagasse il Vangelo nell'Indie, e la profezia d'Isaia circa l'Indie. Roma, 1651, in 8.°

150. Idem. ibid., to. 2, lib. 4, cap. 45 e seg.: Se la fede nel principio della Chiesa passasse nell'India occidentale.

151. Pietro Messia, Selva di varia lezione. Selva infuocata ecc. part. 4, f.° 306: cap. 1, seg. ad 43: dell'India e sue isole. Venezia, 1682, in 4.°

152. Didae de Avendagno. Thesaur. Ind. to. 2, tit. 12: de multis privilegis Indorum.

153. Lamb. Danæus. Geographia poetica, lib. 3, f.° 228 et seq.: Indiæ. Lugd, 1580, 8°.

154. An. Maria Nicol. Vericellus. Quæst. morales de Apostol. Miss. ubi tit. 13: de Justa Indorum debellatione. Venet. 1656 in f.°

155. Otho Heurnius. Philos. Barbar. antiqit. lib. 2: Indicus. Lugd. Bat. 1600. 16.

156. Petrus Frassus. De Regio Patronatu, et aliis Regaliis, Regi catholico in Indiarum(?) pertinentibus. Matriti, 1677, in f.° to. 2.

157. Jo. Boemus. De moribus omnium gentium lib. 2, cap. 8: de Indorum moribus. Lugd. 1536, in 8°. (L'esempalare Marucelliano manca del frontespizio).

in Savon.: Io. Zapata et Sandoval, de Iustitia distributiva, et acceptione Personarum ei opposita pro Indiarum Moderatoribus, et Conciliariis, quod nempe omnia Munera Ecclesiastica et Secularia in Regnis Indiarum Indigenis conferri debeant. Pinciae. 1609 in 4°.

145. Sav. cita un' altra opera di lui: Virtudes del Indo, hoc est, de moribus et natura Indorum ecc. 1654 in 4°.

147. Sav. cita solo: Alvarus Nunez, de Indicis rebus, ital. in Navigat. vol. 3.

152. Sav.: Didaci de Avendaño S. I. Thesaurus Indicus, seu Instructor generalis pro regimine conscientiæ in iis quæ ad Indias spectant, tom. 2. Antv. 1668 in fol.

153. Il titolo proprio è: Geographiæ Poeticæ, id est Universæ terræ descriptionis ex optimis ac vetustissimis quibusque latinis Poetis libri quatuor ecc.

154. Sav. distingue due opere: Angeli Mariæ Verricelli Cl. Regis: de Indorum justa Debellatione, quæstiones morales. Ejusdem, de Apostolicis Missionibus quæst. morales, Venet. 1656 fol.

155. Savon. ha: Justi Heurnii, admonitio, de Legatione Evangelica ad Indos capescenda. Leidæ. 1608. 8°. V' è aggiunta l'annotazione: prohib.

158. Jo. de Solorzano. De Indiarum Jure lib. 2, cap. 1, n. 19 usque ad 43, refert auctores qui: de acquisitione Indiarum (scripsere) Lugd. 1672, in f.° cfr. n.° 31.

159. Fran. Peruci. Delle pompe funebri di molte nazioni ecc. lib. 7: degli Indiani; in f.°

160. Jacob. Middendorpius. Academiarum orbis lib. 2 f.° 132: Indiarum. Colon. 1583 in 8°.

161. [Andr. de S. Nicolao. Proventus messis Domin. ecc. manip. 10, de Missione in Provinc.ª Vratà Indiar. Occident. Romae, 1656, in 4°].

162. Juan de Solorzano. Memorial y dicurso de las Razones para que el Real Consejo de las Indias deba preceder in tudos los actos publ. el de Flandes. Madrid 1639 in f.°

163. Auctor Incertus. Commentarios do grande Alfonso d'Alborquerque, Capitan gen. das Indias orientales, partes 4. Lisboa, 1576, in f°.

164. André Fauyn. Theatre d'Honneur, et de Chevaliere, livr. 9, f.° 1673. Ordres des Indes orientales. Paris 1620, in 4.°

165. Mon[r]. Carrò. Voyage des Indes Orientâles meslè de plusieurs histoires curieuses. Paris, 1699, in 12 f.° 2.

166. Nicol. Parthenius Gianettasius. Æstates surrertinæ, lib. I, cap. 2, de more Indorum quotannis ponderandi Regem in die Natali, et de modo. Neapol. 1656 et 1657, in 8.°

167. * Chevigny. La scienza delle Persone di Corte ecc., accresciuta dal S[r]. de Limiers, trad. dal francese, tom. 2°, artic. 5 pag. 41: dell'India. Venez. 1720, in 8°. [Versione italiana di Selvaggio Cantarani, Venezia, 1771. Vol 4, in 12°].

INDICE ALFABETICO DEGLI AUTORI

BHARAṬAKADVĀTRIṂÇIKĀ

Oltre ad un ms. del Kathārṇava, da me analizzato nel *Giornale della Società Asiatica Italiana* IX p. 189-197, la nostra Biblioteca Naz. Centrale possiede, a comune con la sola Oxfordiana, un ms. della Bharaṭakadvātriṃçikā. Dal confronto delle quattro novelle di questa collezione pubblicate dall'Aufrecht (la 4ª, 13ª e 25ª nel Catalogo oxford. n.° 329 [tradotte dal Weber, *Indische Streifen* I, p. 245-51], la 3ª nella *ZDMG*, XIV p. 569-72 testo e p. 576-79 traduzione) col testo delle medesime nel nostro ms., apparisce che questo poco differisce dall'oxfordiano: le varianti sono di singole parole o di brevi frasi, senza che il senso ne sia cambiato; l'ordine delle novelle è il medesimo in ambedue;[1] ma il fiorentino è generalmente un po' più breve e disadorno dell'oxfordiano, almeno nelle quattro novelle ora citate, le sole per le quali potevo stabilire un confronto. Le sole anche, dobbiamo aggiungere, che si rac-

[1] Il nostro termina con la 25ª novella: forse anche l'oxfordiano? L'Aufrecht non dà il sommario che delle prime 19, più la 25ª da lui edita; ecco in breve gli argomenti delle altre cinque:

20ª Allo smemorato frate Gugguli non riesce di recitare uno çloka imparato come benedizione per il ministro Sāṅgaṇa. 21ª A Çambūkagrāma un frate egualmente smemorato, non ricordandosi i versi imparati per una benedizione nuziale, impreca agli sposi. È maltrattato e schernito. 22ª L'alunno Somaçarman resta mortificato di non aver potuto spiegare due strofe enigmatiche recitategli dai frati di Viḍāka-grāma e di Bhūṇakagrāma. Ma la dea Sarasvatī lo consola dimostrandogli come quei versi altro non fossero che un accozzo di sillabe senza senso. 23ª Per un malinteso del frate Lolupa di Viǵayapura, nasce una fiera disputa fra lui ed un contadino. 24ª Sciocchi versi pronunziati da un frate di Rāǵapura, dopo un convito.

comandino per un certo sapore ed una cotal grazia del racconto: chè quasi tutte le altre sono di un'insulsaggine spesso intollerabile: e considerando anche la forma più che sciatta, scorretta,[2] non sembrerà davvero ad alcuno che questa raccolta meriti l'onore di un'edizione completa. Come saggio del nostro ms. basteranno quindi le tre novelline di cui pongo quì sotto il testo e la traduzione: e se nemmeno esse parranno ai lettori abbastanza gustose, mi valga di scusa l'essere la mia scelta forzatamente limitata.

Che questa e simili raccolte derivino da originali pracriti o neopracriti di cui esse sono ineleganti versioni o raffazzonamenti, appare da molti indizi, già rilevati dall'Aufrecht e dal Weber. Ne aggiungerò due nuovi e, come mi sembra, notevoli. Verso la fine della 3ª novella, certo la più graziosa di tutte, il nostro ms. contiene una strofa in bhāṣā che manca all'oxfordiano e che ha tutti i caratteri di schietta popolarità:
(sā Rukmiṇī.... rāǵño' gramahiṣī babhūva. Tadā kenā 'pi kavinā proktaṃ:)

> rūḍaï rūḍaü saṃpaǵaï
> viruaï viruo ladva:
> suṃdari rāǵagharāïṃ gaï
> bharaḍaü maṃkaḍi khadva

che tradurrei

> Piange? pianga! gli sta proprio bene
> se al malvagio il malanno toccò:
> la ragazza alla reggia sen viene
> e la scimmia quel frate sgraffiò.

Inoltre è da notare che la *pointe* della 9ª novella è racchiusa in un emistichio in dialetto volgare:

> kahaṃsu bharaḍaï ǵaṃ ǵaṃ kiyaü

[2] Fra queste sgrammaticature rammenterò lo scambio del locat. coll'accus. (gṛhe, svasthāne, maṭhyāṁ .... gam), dello strument. col dat.; kva=kutra; kup-a=kupya; dadmi=dadāmi; saktu n. invece che m.; yathā: ... = ... iti, ecc.

che il frate intende falsamente per « narrarono i frati (bharaṭaka) tutto quello che facesti » ed è quindi indotto a svelare la trasgressione da lui commessa, mentre l'attore intendeva celebrare le gesta del re, dicendo: « narrarono gli attori (bharata) tutte le tue gesta ».

Ecco ora i tre saggi promessi:

(7).

-mūrkhaçiṣyo na kartavyo guruṇā sukham iććhatā:
vidambayati so 'tyantaṃ yathā vaṭakabhakṣakaḥ.

Koṭagrāme Luṇṭhako ǵaṭī: tasya Kuṇṭhako nāma çiṣyo 'timūrkhaḥ, bhakṣakaç ća. sa ekadā yaǵamāna-gṛhe kasminn apy utsave ǵāyamāne dvātriṃçad vaṭakāni bhikṣāyāṃ labdhavān. tataḥ sa maṭhikām āgaććhann, antarāle bubhukṣayā pīḍitaç ćintayati: « iyatāṃ vaṭakānāṃ madhye gurur mahyam ardhaṃ dāsyati: tarhi sampraty evā 'ham atmīyam ardhaṃ bhakṣayāmi » iti ṣoḍaça vaṭikāni bhakṣitāni: punar vićārayati: « iyatām ardhaṃ dāsyati gurur » iti punaḥ aṣṭau bhakṣitavān. aṣṭau lātvā svaguroḥ pārçve mumoća. gurur āha: « kim idaṃ? yaǵamānena vaṭakāṣṭakaṃ dattaṃ vā tvayā kim api bhuktaṃ? » sa vakti: « dvātriṃçad vaṭakāny eva dattāni yaǵamānena, paraṃ mayā bhakṣitāni ». guruṇo 'ktaṃ: « kathaṃ? » tataḥ sa çiṣyaḥ çeṣam ardham api guroḥ paçyataḥ svamukhe kṣiptvā kathayati: « mayā evaṃ bhakṣitāni ». gurus tv evam eva bubhukṣitaḥ sthitaḥ. lokānāṃ vismayo ǵātaḥ. 7 kathā.

(8).

āttavratāḥ[3] svasaṅkalpāt pravartante yathā tathā
vidambayanti svaṃ te 'tra ikṣugrāhikabhikṣuvat.

Malāṇakagrāme Nissaṅgo nāma ǵaṭī, antarvayasi vartamānaḥ. dharmārthī so na kasyā 'pi bhaktam adattaṃ gṛhṇāti. ekadā punar bahir bhraman, kvā 'pi ikṣuvāṭake sarasekṣu-

[3] °vrataḥ il ms.

daṇḍān dṛṣṭvā ǵighṛkṣur anuǵñāpanārthaṃ vāṭikām evā 'vādīt: « bho vāṭike, vāṭike! gṛhṇāmi tri-ćatvāri khaṇḍāni ikṣoḥ? » punaḥ svayam evo 'ttārayati: « bho gṛhāṇa pañća-ṣān! » eva svayam evā 'numatiṃ gṛhītvā pañćaṣān ikṣu-daṇḍān gṛhītvā yāti. tadā kṛṣikena dṛṣṭaṃ vićintitaṃ ća: « kene 'kṣudaṇḍā gṛhyante pratyahaḥ? » praććhannībhūya vilokayāmi ». sthitaḥ praććhannaḥ. taṃ tathā kurvantaṃ prakaṭībhūya hakkitaḥ.[4] tato ǵaṭī vakti: « bho, mā kupa, mā kupa![5] ahaṃ sarvadā 'pi evam uktvā daṇḍān gṛhīta-vān ». teno 'ktaṃ: « kathaṃ? » tena prakāraḥ kathitaḥ. tato roṣāǵ ǵaṭinaṃ baddhvā, kūpasamīpaṃ lātvā proktaṃ: « kūpa, kūpa kathaya! bhautikaṃ dāpayāmi? » trićatur uktvā svayam evo 'ttārayati, baṭuṃ viḍambya. varāko muktaḥ çikṣitaç ćā 'taḥ param evaṃ kadāpi na kāryam. iti 8 kathā.

(14).

vākyatattvam[6] aǵānāno yathādṛṣṭaṃ pravartakaḥ
vaidyo 'pi tatputro 'pi[7] ǵaṭivad rāǵate na hi.

Koraṇṭagrāme badhiro vṛddho ǵaṭī vasati. tasya çiṣyo badhiratvena dūnaḥ, tad-apagamopāyān mārgayati. ekadā bhikṣāyai sa kasyaćid vaidyasya gṛhe ǵagāma. tasyā 'ṣṭa-varṣīyo bālaḥ pitrā lekhakaçālāgamanāya çiṣyamāṇaḥ pitrā bahuvādito 'pi roṣān no 'ttaraṃ dadāti. tataḥ pitro 'ktaṃ: « re kiṃ na çṛṇoṣi? » tathā 'pi no vakti. tato bhṛçaṃ ruṣṭena pitrā stambhe dṛḍhaṃ baddhvā ćapeṭābhis tāḍitaḥ, vakti: « çṛṇomi, çṛṇomi! » dvārastho bhautikaḥ çrutvā gataḥ: « badhiratāpagamanāye 'dam evau 'ṣadhaṃ! mama guror apy evaṃ karomi ». tadvat kurvataḥ çiṣyāl lokair balātkāreṇa moćito guruḥ. proktaṃ: « re mūrkha kuçiṣya! kutiǵarasaṃ[8] guruṃ tāḍayasi? » so vakti: « yūyam eva mūrkhāḥ! aham auṣadhaṃ karomi: bhavatāṃ kā taptiḥ? »

[4] Sanscritizzato dal pracr. hakkai (Hemac. ed. Pischel IV 134) = niṣedhati.
[5] Vedi nota 2.
[6] °tatvam Ms.
[7] Qui manca una sillaba. Come si vede dalla traduzione, supplisco correggendo tatputro 'pī» 'ti.
[8] sic; forse Kutsa-ǵarasam?

lokair uktaṃ: « re mūrkha! tava keno 'ktaṃ? » teno 'ktaṃ: « vaidyena svaputrasya kriyamāṇam auṣadhaṃ bālakasya guṇo 'bhavat ». tato lokair viçeṣataḥ ākroçitaḥ. evaṃ buddhimatā na kāryam. 14 kathā.

7.

« Il maestro che vuol star bene, non tenga un alunno stolido: chè questi ne fa delle grosse, come quello che mangiò le polpette ».

Il frate Luṇṭhaka del villaggio di Koṭa avea un alunno stupidissimo e mangione, che si chiamava Kuṇṭhaka. A costui un giorno, in casa di un possidente che faceva celebrare una qualche festa, furono date in elemosina trentadue polpette. Mentre se ne tornava alla cella, stuzzicato dalla fame, cominciò a pensare: « Di tutte queste polpette, il maestro me ne darà mezze: allora posso mangiare la mia metà ora subito »: e divorò sedici polpette. Poi ripensando: « Il maestro me ne darà mezze », se ne mangiò altre otto. E portò al maestro le otto rimanenti. Dice il maestro: « Come va quest'affare? quel signore ti ha dato otto polpette? o te ne sei mangiata qualcuna? » « Me ne ha date trentadue, ma ne ho mangiate... ». « Come? » Allora, sotto gli occhi del maestro, lo scolaro se ne caccia in bocca un'altra metà e dice: « In questa maniera le ho mangiate ». Il maestro rimase colla fame; e la gente stupita.

8.

« Coloro che, trascurato il dovere, si regolano a seconda dei loro desideri, traggono in inganno sè stessi, come quel frate che portava via le canne da zucchero ».

Nel villaggio di Malāṇaka c'era un frate giovane, di nome Nissaṅga. Scrupoloso, egli non prendeva alcun cibo che non gli fosse offerto. Ma una volta che girava in campagna, viste in un orto delle canne da zucchero ben ma-

ture, venutagliene voglia, ne chiedeva licenza all'orto stesso: « Deh orto! deh orto! che io pigli tre o quattro pezzi di canna »? E da sè stesso rispondeva: « Oh, pigliane cinque o sei »! E col proprio permesso portate via cinque o sei canne, se ne andò. Ora il contadino se ne accorse e pensò: « Chi mi porta via ogni giorno le canne? mi nasconderò e starò a vedere ». E nascostosi e coltolo sul fatto, lo fermò. Dice il frate: « Deh, non ti adirare, non ti adirare! io ho sempre preso le canne dopo aver detto così e così ». « Come »? domanda l'altro. Il frate glie lo racconta. Allora quegli arrabbiato lega il frate e menatolo presso il pozzo grida per tre o quattro volte: « Pozzo! pozzo! dimmi, ti devo regalare il frate? » e rispondeva da sè, beffandosi del fraticello. Poi lasciò andare il poveretto, che imparò a non far più tal cosa in avvenire.

14.

« Colui che, senza conoscere il significato delle parole, si regola da quello che vede, non fa buona figura, come quel frate (che diceva): — Anche il medico e il suo figliuolo — ».

Abitava nel villaggio di Koraṇṭa un vecchio frate, sordo. Un suo scolare, addolorato per quella sordità, cercava medicine per guarirlo. Una volta egli andò per elemosina in casa di un certo medico. Un figliuolo di costui, bambino di otto anni, benchè il babbo gli avesse detto e ripetuto di andare alla lezione di calligrafia, per bizza non rispondeva. Allora il babbo disse: « Oh, che non senti? » Ma il bambino zitto. Finalmente il babbo, montato sulle furie, lo legò stretto ad una colonna e lo prese a schiaffi. Allora il bimbo disse: « Sento, sento! » Il fraticello stando sulla porta aveva udito e se ne andò pensando: « Ecco una medicina per far sparire la sordità! farò così anche al mio maestro! » E mentre davvero così faceva, la gente a forza liberò il maestro dalle sue mani; e gli dicevano: « Deh stupido scolaraccio! percotere il vecchio precet-

tore?!» Ma quegli rispondeva: «stupidi voialtri! io gli dò la medicina! che avete da riscaldarvi?» Ed essi: «Deh stolto, chi te lo ha detto?» — «È la medicina che il dottore ha dato al suo figliuolo, e come gli ha fatto bene!» Allora sì che la gente gli gridò contro! — Chi ha giudizio, non deve far così.

P. E. Pavolini.

GLI STUDI IRANICI IN ITALIA

I.

Gli studi iranici, in Italia, hanno chiamato a sè assai minor numero di cultori che non il sanscrito o qualunque altra disciplina orientale, e ciò non perchè abbiano importanza minore, ma perchè, forse, l'importanza loro che è pur grande, non fu sempre e da tutti riconosciuta; o forse, anche, mancarono i mezzi per coltivarli. Ogni Università italiana dove fosse una Facoltà di Lettere e di Filosofia, ebbe da tempo insegnamenti di arabo e di ebraico, e poi, venuta a conoscenza dei dotti d'Europa la lingua e la letteratura sanscrita, furono istituite presso ogni Facoltà cattedre di sanscrito, e la prima in Italia fu quella di Torino. Del persiano moderno o neo-persiano l'Italia non ebbe insegnamento universitario fino a dieci anni fa o poco più, meno poi del zendo e del persiano antico. Il dire, pertanto, degli studi iranici quali furono coltivati da noi, non sarà nè lungo nè intralciato, nè la materia ingombrerà chi imprende a trattarla.

Diremo dei cultori di questi studi che son vivi ancora e si tengono nell'arringo; ma non vorremo tacere il nome di due nostri italiani che nel secolo passato, nella misura che loro era concessa, coltivarono gli studi iranici. Essi furono il Garzoni e il Zanolini. Il primo, il P. Maurizio Garzoni, pubblicò una grammatica e un vocabolario della lingua curda,[1] che fu il primo lavoro non solo in Italia, ma anche fuori, se non c'inganniamo, intorno a questa lingua iranica stata sempre poco conosciuta e poco esplorata dagli Europei, fino all'opera recente del Justi.[2] L'altro, lo Zanolini, autore, ad uso del Seminario di Padova dove insegnava, di molte opere intese a promuovere gli studi orientali, specialmente lo studio del siriaco di cui

[1] Padre Maurizio Garzoni, *Grammatica e Vocabolario della lingua curda*, edita a Roma nel 1787.

[2] Sotto il titolo di *Kurdische Grammatik*, pubblicata a Saint Petersbourg nell'anno 1880.

pubblicò una grammatica e un vocabolario, attese anche al neo-persiano. La sua grammatica elementare del neo-persiano,[1] corredata in fine di alcuni capitoli tolti alla versione persiana della Genesi, è, come la curda del Garzoni, il primo tentativo fatto in Italia, e forse fuori, di una grammatica neo-persiana. Ambedue le opere, s'intende, sono manchevoli e difettose, non per incuria degli autori, ma per mancanza di cognizioni e di mezzi. Sono però degne di molta lode e per il tempo in cui furono composte e perchè sono un primo tentativo, un primo passo.

II.

Passando ai viventi, ne incominciamo la schiera con un nome molto illustre e caro agli studi, con quello di Graziadio Isaia Ascoli, senatore, professore all'Accademia scientifico-letteraria di Milano, nato a Gorizia nel 1829. Egli si diede, fin da giovinetto, agli studi linguistici e glottologici, e però anche le ricerche sue nel campo iranico sono state fatte secondo questo indirizzo. L'opera sua come glottologo è veramente insigne, tale che ha lasciato già e lascierà per sempre un'orma luminosissima nella storia di questi studi, oltremodo utile e proficua per le nuove vie che essa ha dischiuse agli studiosi, per i nuovi orizzonti che essa ha aperti. Perchè sono notissimi agli studiosi tutti e perchè non risguardano il nostro assunto, noi non parleremo qui nè dei *Saggi indiani*, nè dei *Saggi ladini*, nè della celebre dissertazione *Sul nesso ario-semitico*, la più originale, forse, e la più sicura delle indagini in questo campo tanto controverso, nè degli altri lavori intorno al celtico, intorno agli Zingari e alla loro lingua, nè dell'*Archivio Glottologico italiano* in cui, da maestro, egli ha illustrato la formazione, la vita e la storia degl'idiomi italiani. Nell'iranico, invece, l'opera dell'Ascoli fu meno estesa, non però fu meno proficua, perchè, pur tacendo de' suoi corsi nei quali, tra l'altro, prese a studiare il ramo indo-iranico co' suoi attenti e numerosi discepoli, egli pubblicò un suo molto notevole studio intorno ad un punto importante della glottologia iranica. La dotta e acuta dissertazione ha per titolo: *Sfaldature dell'antica aspirata*,[2] ed è intesa a dimostrare come dall'iranismo seriore e moderno si ricavi che anche l'antico iranico aveva e doveva avere, come il sanscrito, consonanti aspirate (*adspiratae*, cioè con suoni doppi e

[1] Rudimenta linguae persicae, Patavii.

[2] Studj iranici del Membro effettivo G. I. Ascoli, art. I, nelle Memorie del Reale Istituto Lombardo, al vol. X, 3 della serie III; in Milano, 1866.

abbinati) e non soltanto consonanti aspiranti (*fricativae*), come si è sempre sostenuto da altri glottologi.

Tutti conoscono con qual rigoroso metodo, che è una vera matematica, procede l'Ascoli in questa sorta d'indagini, e questo metodo, anche qui, è rigorosamente osservato. Partendo non solo dal neo-persiano e dal pehlevico, ma anche dai moderni dialetti iranici, il tagorico, il digorico, il zaza, il curdo, il curmangi, l'afghano (che ora però si vuol classificare tra gl'idiomi indiani), egli procede a dimostrare che certe consonanti dell'iranico moderno (in specie *j* e *h* e anche la *c* del pehlevico) rappresentano antiche e vere aspirate, non spiranti, che l'antico iranico, e però lo stesso zendo cui furono negate, doveva avere. Perciò: np. *bôy*, odore, rappresenta giustamente il z. *baodha*, e il np. *mihr* il z. e il pers. ant. *mithra*, e il phl. *puçr*, figlio, il z. *puthra*, che hanno vere aspirate. È inutile il dire con quanta meravigliosa conoscenza di idiomi iranici l'illustre glottologo sostenga la sua tesi.

Il dottore Carlo Giussani nato a Milano intorno al 1840, collega dell'Ascoli nell'insegnamento all'Accademia scientifico-letteraria di Milano, in cui è professore di letteratura latina, erasi dato da principio agli studi orientali che poi abbandonò per altre discipline. Della sua *Grammatica sanscrita* e della pubblicazione del poemetto sanscrito l'*Aṣṭavakragîta* nella Rivista orientale del professore De Gubernatis, altri parlerà adeguatamente. Noi notiamo invece che il Giussani, stato valente discepolo dell'illustre professore Spiegel di Erlangen, tanto benemerito degli studi iranici, avrebbe potuto, col suo ingegno e con la sua dottrina, raccogliere anche in questo campo nobilissime palme. Altro perciò non possiam ricordare di lui, per questa disciplina particolare, che gli articoli bibliografici intorno a pubblicazioni di cose iraniche inseriti da lui nella Rivista Orientale; uno ve n'è molto notevole per la Grammatica Battriana dello Spiegel.[1]

III.

Tutti quelli che l'hanno conosciuto, attestano che Giacomo Lignana, piemontese, nato intorno al terzo decennio del secolo nel Vercellese, professore di lingue orientali a Napoli e a Roma, morto in quest'ultimo decennio, fosse uomo di grandissima dottrina, di profonda cultura e d'ingegno pronto e vivacissimo. Ma pochissimo egli ha scritto e però assai poco è restato di lui se togli qualche dotta prelezione

[1] Grammatik der altbaktrischen Sprache nebst einem Anhange über den Gâthâdialekt, von Friedrich Spiegel. Leipzig, 1867.

ai suoi corsi e qualche dissertazione di lui, che pure, dotato di tanta dottrina e di mente tanto acuta e pronta nello scoprire gli errori altrui, avrebbe potuto far tante e tanto utili cose. Fu professore di sanscrito e di persiano; anzi, appunto quale studioso di persiano, accompagnò in Persia la prima missione italiana guidata dal De-Filippi. Quanto al persiano o all'iranico in generale, non possiam ricordar qui altro che una sua bella prelezione che svolge o tocca a larghi tratti una grande idea filosofica e che ha per titolo: *Le trasformazioni della specie e le tre epoche delle lingue e letterature indo-europee.*[1] In essa, egli volle dimostrare che quale è l'evoluzione naturale negli animali secondo la dottrina del Darwin, tale è l'evoluzione delle lingue e delle letterature nostre: « Che cos'è questa grammatica di Bopp, egli dice (p. 11), se non l'analogo della teoria di Darwin nelle sue applicazioni ai fatti della linguistica? L'esposizione è diversa, come sono diverse le due scienze. Ma le conclusioni, sebbene non egualmente estese, son identiche ». Posto questo principio, il Lignana si fa a mostrare con larghezza di vedute e con arditezza di illazioni come le tre epoche delle letterature e delle lingue indo-europee (la preistorica, l'antica, la medievale), dai primi Arii posti sugli altipiani dell'Asia e dai primi loro vati ai poeti del Veda e poi ai cantori del Rāmāyaṇa e del Mahābhārata, ai compositori dell'Avesta, poi al Libro dei Re di Firdusi, ad Omero, ad Eschilo, a Virgilio, a Dante, ai Minnesänger tedeschi e al poema dei Nibelunghi, altro non sia che una graduale evoluzione d'una stessa lingua primitiva (la proto-ariana) e d'una stessa letteratura primitiva (la religione, la mitologia, la filosofia, la scienza popolare, le leggi, l'arte, il costume proto-ariano). La parte che riguarda l'iranismo, dall'Avesta al poema di Firdusi, per la naturale predilezione dell'autore, cultore di questa parte speciale di studi, sembra essere stata più accuratamente trattata.

Più feconda, invece, fu l'opera del Lignana come professore, perchè dalla sua scuola di Napoli e di Roma uscirono molti e valenti discepoli tra i quali ricorderemo soltanto il professore Gherardo De Vincentiis.

Il De Vincentiis, nato, come crediamo, a Napoli intorno alla metà del secolo, avvocato, e al presente professore di persiano moderno nel Regio Istituto Orientale di Napoli, ha dato agli studiosi due pregevoli lavori che sono la traduzione del Gulistân di Saadi[2] e la grammatica, litografata,[3] della lingua ch'egli insegna con tanta lode.

[1] Letta e stampata in Roma, nel 1871.

[2] Gulistân, ossia il Roseto dello scheich Sadi di Schivâz, prima versione italiana dall'originale persiano con commentario critico estetico comparativo, per Gherardo De Vincentiis, Napoli, 1873.

[3] Edita specialmente per uso degli alunni del detto Istituto, in Napoli, 1879.

Il Gulistân è stato tradotto da lui per intero e la traduzione sua, come egli stesso mi disse, è pronta per la stampa; ma finora egli non ne ha dato fuori, ed è gran danno, che la traduzione del Proemio e quella di due sole novelle del terzo e del settimo capitolo. Diciamo che è gran danno, perchè l'egregio nostro amico e collega, traducendo opera celebratissima per la sua fina eleganza, per la sua artificiosa e studiata leggiadria, ha saputo bellamente rendere, se non sempre, certo il più delle volte quelle finezze del testo che son tutte collocate nella parola, nella dicitura, nella frase. Anche il pensiero sempre acuto e sagace, astruso qualche volta e recondito, egli ha saputo rendere con sempre felice ispirazione. Il testo del Gulistân, come ognun sa, è intercalato da molti passi poetici che sono sentenze, proverbi, osservazioni morali, e il De Vincentiis li ha pur resi in versi italiani rimanendo fedele al testo quanto più ha potuto. La traduzione poi della parte prosaica è fedelissima e non manca di certa eleganza. Accompagnano la traduzione molte e minute note che toccano dell'arte retorica persiana e musulmana in generale, illustrano i personaggi storici e leggendari, la storia del Profeta, e recano frequenti passi, a modo di confronto, non pure di altri poeti persiani, ma anche di greci e di latini, anche di italiani, di tedeschi, d'inglesi e di ungheresi. L'erudizione è molta, come si vede, ma pare soverchia qualche volta, perchè il libro è destinato al pubblico comune dei lettori il quale, come ognun sa, suole impacciarsi poco dell'erudizione e vuole andare innanzi spicciatamente nella lettura. Comunque sia, il lavoro è veramente pregevole, e io non posso che ripeter qui quello che altrove ho detto, cioè: « Noi Italiani aspettiamo ancora che l'egregio professore Gherardo de Vincentiis pubblichi intera la sua traduzione, della quale a Napoli, fino dal 1873, ha dato fuori alcuni eleganti e pregevolissimi saggi ».[1]

La Grammatica persiana, cominciata a litografare a Napoli nel 1879, più che per i principianti è per quelli che già hanno conoscenza e qualche pratica della lingua, perchè vi si raccolgono tutte quelle regole morfologiche e sintattiche, anche le più minute e le meno frequenti, che giovano a chi è già iniziato negli studi, ma intralcerebbero la mente di chi vi si accosta per la prima volta. In ciò sta parte del pregio del lavoro del De Vincentiis. L'altro pregio consiste nell'averlo reso anche praticamente utile perchè egli vi ha inserito molti e lunghi passi di scrittori persiani, specialmente poeti, che formano una bella antologia, pur tacendo di tanti brevi esempi, distici, emistichi, sentenze, intercalati qua e là a conforto delle regole date. Intesa come è questa grammatica a dar l'adito non solo al persiano che diremo classico, da Firdusi in poi, ma anche all'uso

[1] Si veda I. Pizzi, Storia della poesia persiana, I, p. 300.

del persiano scritto e parlato ai nostri giorni, essa porge anche bella copia di facsimili di scritture moderne coi loro fregi, coi loro ghirigori, con le loro trasposizioni di cui tanto si compiacciono gli scrivani orientali, aggiuntavi accanto la trascrizione in carattere comune, disadorno, ma intelligibile. Questa parte è utilissima, e non sappiamo se in altro manuale di questo genere possa trovarsi altrettanto. Chiude il libro un accurato trattatello di prosodia.

Discepolo del De Vincentiis è stato il dottore Francesco Cimmino di Napoli nato intorno al 1860, se non erriamo. Delle sue belle ed eleganti traduzioni dal sanscrito, nel quale egli ha avuto per maestro l'illustre professore Michele Kerbaker, dirà altri. Ricordiamo qui soltanto che egli, con quel suo verso elegante e scorrevole, ha reso italiani alcuni episodi del Libro dei Re di Firdusi, tra i quali notiamo quello dell'eroe Sâm che espone sull'Alburz il figlio suo, appena nato. In questa traduzione, superando molte difficoltà per serbarsi fedele al testo, egli ha adoperato la terzina, e in terzine egli ha pure tradotto una leggenda di re Tahmûras quale si trova nei supplementi o aggiunte fatte dai Pârsi al Libro dei Re, seguendo il testo datone dallo Spiegel.[1] Questo giovane e simpatico studioso aveva promesso di dar fuori un suo libro di leggende e tradizioni iraniche che sarebbe stato molto utile per far conoscere al pubblico parte almeno del ricco tesoro di tradizioni epiche che ha l'Iran; ma, finora, il libro non è comparso, per quel che ne sappiamo, e forse l'autore, chiamato dai suoi prediletti studi sanscriti nei quali ha fatto bella prova di sè, non ha avuto il tempo di attendervi.

IV.

Tutti conoscono la profonda dottrina e la vasta erudizione di Ignazio Guidi, nato a Roma nel 1844, professore in quella Università di lingue semitiche. Altri potrà dire del valor suo, veramente grande, nelle discipline ch'egli professa, attestato da tante pubblicazioni sue tutte importanti e dottissime. Conoscitore profondo di molte lingue orientali, non dimenticò il persiano, e della sua riposta dottrina in questa lingua fa fede la sua pubblicazione: Di una versione persiana del Pentateuco.[2] Essa è importantissima perchè serve a far conoscere una letteratura alquanto scarsa e poco nota che è la letteratura giudaico-persiana. L'armeno è stato accostato, ora, dai glottologi, alle lingue indo-europee d'Europa sebbene stanziato in Asia.

[1] Die traditionelle Literatur der Parsen, pagina 317 e seguenti.

[2] Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Sed. 17 Maggio 1885.

Noi qui, pur riconoscendo la giustezza di questa nuova classificazione, lo considereremo ancora come appiccicato all'iranico soltanto per notare, in questa breve rivista degli studi iranici, come anche di esso si è occupato con lode il professore Guidi pubblicando testi inediti, come quello armeno che reca la leggenda dei Sette Dormienti, accanto ad altri testi copti, siriaci, arabici, etiopici, tutti illustrati con molto sapere e con diligenza meravigliosa.[1] Non sappiamo se il Guidi abbia pubblicato altro di cose persiane o iraniche. Anche ignorandole, possiamo affermar con certezza che in tutte egli avrà portato quell'acume e quella scienza sicura che gli sono peculiari.

Il dottor Luigi Bonelli di Brescia, professore di lingua turca nel Regio Istituto Orientale di Napoli, valente assai, benchè giovane, in questa lingua poco coltivata in Italia, stato a Costantinopoli ad impararvi la lingua viva parlata, si è pure occupato di persiano. Egli ha pubblicato per il primo il testo persiano di un poemetto che appartiene alle ultime e veramente infelici propaggini della grande epopea trattata da Firdusi. Si chiama G'ang-nameh i Kishm, cioè il Libro della guerra di Kishm, narrandovi l'autore che è Qadri, un conflitto tra portoghesi e inglesi per l'occupazione di certi pozzi nell'isola di Kishm all'entrata del Golfo Persico. Il fatto è del 1620, e l'autore, con tono epico, ma esagerato, con sovrabbondanza di parole arabe (ciò che la vecchia e genuina poesia epica persiana ha sempre evitato), con un metro che non cammina sempre bene, l'ha raccontato e descritto. Ma se l'opera in sè, nel rispetto letterario, è di minimo valore, essa è tuttavia importante per queste due cose; primo, perchè ci mostra a qual grado basso è discesa l'antica e magnifica epopea persiana, e però è buon documento per la storia letteraria di Persia; secondo, perchè può servire alla storia delle vicende degli Europei in Asia. Il Bonelli ne ha curata diligentemente la pubblicazione,[2] aggiuntevi molte note critiche ed erudite, premessavi una breve introduzione in cui, seguendo l'Ethé, stabilisce in che posto della storia letteraria persiana vada collocato questo poemetto.[3]

Ecco ora un giovane e valente cultore degli studi linguistici, il dottor Carlo Moratti, professore nel Liceo Ugo Foscolo a Pavia, che occupandosi con molto studio di molte lingue orientali ed europee, antiche e moderne, si è pure procacciata una bella conoscenza degl'idiomi iranici non nel rispetto veramente letterario e filologico, ma

[1] Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso, pubblicati e tradotti dal socio Ignazio Guidi della Reale Accademia dei Lincei, 1884-85; in Roma, 1885.

[2] Trovasi nei Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, vol. VI, 1° semestre, fascicolo 8° (Roma, 1890).

[3] Vedi perciò l'Ethé, Die historische Epik seit Firdausi in Grundriss der iranischen Philologie herausgegeben von W. Geiger und E. Kuhn, II B. 2 Lief, Strasburg, 1896.

nel rispetto glottologico. Perciò, se eccettuiamo soltanto qualche poesia lirica di Minōcihri, poeta persiano del secolo XI, da lui tradotta e pubblicata, se non erriamo, alcuni anni fa nella Gazzetta letteraria di Torino, tutti gli altri lavori del Moratti sono di glottologia, intesi a illustrare antiche lingue per la maggior parte. Per i nostri studi in particolare, segnaleremo una diligente monografia (non finita) Armeno ed Indoeuropeo,[1] in cui l'autore, col sussidio di molte lingue, fra cui notiamo le iraniche, stabilisce molte derivazioni ed etimologie dell'armeno.

V.

Chi scrive è ora costretto a parlar de' lavori suoi.

Nato a Parma nel Novembre del 1849, fin dal tempo che io attendeva nel Liceo della mia città agli studi, mi sono occupato anche di studi orientali incominciando dall'ebraico e proseguendo con l'arabo. La predilezione per gli studi iranici, per il neo-persiano in particolare che è stato poi quasi sempre il campo in cui più mi sono esercitato, m'è venuta dopo. Questo spiegherà perchè io nel presente scritto parli di me più a lungo che non degli altri colleghi miei e compagni di studio. Questi hanno lavorato in maggior misura in altri campi raccogliendovi palme veramente gloriose, mentre di cose iraniche si occuparono, sebbene con molta competenza sempre, in via accessoria e come sussidiaria ai loro nobili studi. Io, invece, pur non avendo trascurato altri studi, mi sono attenuto di preferenza alla Persia, studiandone la lingua e la letteratura nelle loro diverse forme e manifestazioni. Comunque sia, i lavori miei intorno a cose iraniche sono intesi tutti a far conoscere al pubblico, più che agli orientalisti e agli iranisti, al pubblico colto che cerca e ama il bello dovunque lo trovi, anche presso popoli lontani, la grande e bella letteratura persiana, specialmente la poetica. Io ho sempre pensato che, come si leggono da noi e lo Shakespeare e lo Schiller e il Goethe nelle traduzioni fattene, così si potrebbe ben leggere anche qualche poeta persiano, massime quando questo poeta porta il nome di Firdusi o di Saadi o di Hāfiz. Quello stesso favore che hanno trovato presso di noi i poeti inglesi e tedeschi, anche dopo molte opposizioni, perchè non potrebbe esser concesso ai persiani e agli altri poeti orientali? Come, del resto, da chi non sa nè inglese nè tedesco si leggono le traduzioni, così, senza aver l'incomodo e senza sostener la fatica d'imparare il persiano, io pensai che almeno il Libro dei Re di

[1] Armeno ed Indoeuropeo, in Bergamo, Graffini e Gatti, 1885.

Firdusi si sarebbe potuto leggere, tradotto in italiano dai nostri lettori, specialmente dai giovani. Questo è stato sempre l'intento unico de' miei studi, sebbene non abbia trascurato, per l'insegnamento d'iranico che da me si fa nella R. Università di Torino, di compilare anche e grammatiche e antologie in servizio appunto della scuola. I lavori miei, pertanto, vanno distinti come in due classi: in quelli destinati al pubblico colto e studioso, e in quelli propriamente didascalici.

La traduzione in versi sciolti del Libro dei Re di Firdusi[1] è quella che ha domandato a me la maggior cura e il maggior tempo. È la prima traduzione italiana, e, come versione poetica, è anche la prima in Europa. Fu cominciata nel 1868 quand'io era studente all'Università di Pisa e alunno di quella Scuola Normale Superiore, e i primi saggi furono la Storia di Rustem e di Akvān inserita nella Rivista Orientale del Prof. De Gubernatis, del 1868; poi la Storia di Sohrāb pubblicata a Parma nel 1872; poi i Racconti Epici del Libro dei Re di Firdusi pubblicati a Torino nel 1877. Ma la traduzione era troppo libera, affibbiava a Firdusi frasi ed espressioni più omeriche che persiane e firdusiane, e però io, persuaso e convinto che tutto ciò non andava bene, nel 1883 ritornai da capo, quantunque fossi già a metà, e rifeci tutta quanta la traduzione che poi, premessavi una introduzione, impresi a pubblicare qui a Torino. Giuseppe Verdi, quando io gli raccontai come avessi guastato più di sessantamila versi già fatti, mi disse: « Ella ha fatto benissimo. Bisogna sapere anche disfare! ». Del resto, l'accoglienza fatta dal pubblico colto, non dato agli studi orientali, e dai giovani in particolare, meravigliati di trovare in Persia un poeta che tanto si avvicina ad Omero, fu quale io mi riprometteva e desiderava, e basterebbe ricordare le parole di Giosuè Carducci con le quali egli annunziò la pubblicazione mia e raccomandò la lettura di questo gran poeta finora ignorato da noi.[2] Anche fuori d'Italia la traduzione mia ebbe accoglienze liete, e i giudizi della stampa, anche nei giornali di cose orientali, furono sempre favorevoli. I giornali e i periodici d'Italia ne parlarono molto e sempre con favore non tanto per me quanto per l'importanza storica e letteraria e per la bellezza estetica del gran poema, ciò che appunto io desiderava.

[1] Firdusi, il Libro dei Re, poema epico, recato dal persiano in versi italiani da I. Pizzi. 8 volumi. Torino, 1886-89.

[2] « L'arte del traduttore a me pare molta e buona. L'endecasillabo sciolto, condotto secondo le tradizioni della scuola classica, procede corretto, non stentato mai, decoroso, variato d'intonazioni e pienezza secondo e quanto permette l'indole di questa poesia, epica ed orientale. Alla cui larga corrente non farà male d'accostarsi la Musa italiana odierna, se non altro per tergersi i piedi dall'acqua sporca di certi rigagnoli a cui è abituata. Se ella fosse Musa da vero — tra il verismo e il pietismo non c'è da credere nè anche agli dei — ella a veder passare su lo specchio delle grandi acque le figure degli eroi, dovrebbe vergognarsi d'essersi ridotta a metter su spaccio di chincaglieria » (nella Nuova Antologia del 1° Luglio 1886).

Un tentativo di riassumere in breve tutta la storia letteraria dell'Iran nelle tre epoche, antica, medievale, moderna, è stato da me fatto in un Manuale che va nella raccolta dei Manuali pubblicati a Milano dall'editore Hoepli.[1] Questo libretto comprende, per la letteratura antica, le Iscrizioni degli Achemenidi e l'Avesta; per la medievale, la parte che risguarda l'esegesi dell'Avesta e la molteplice e varia letteratura teologica dei Pārsi, oltre i resti e i ricordi, scarsi veramente, della letteratura profana e popolare; per la moderna, comprende la poesia imitatrice della poesia degli Arabi, la poesia epica, la poesia romanzesca, la poesia mistica, gli scrittori di novelle e di cose di morale, la storia, la letteratura più recente. Per l'ampiezza della materia, s'intende che molte cose io ho dovuto dire assai alla breve, altre accennare soltanto fuggevolmente, e lasciar molte questioni secondarie. Alcune parti, come quella della storia, non poterono esser trattate che manchevolmente, e ciò per la scarsezza dei testi pubblicati e per la difficoltà di consultare i manoscritti; nè, del resto, la natura e l'intento del libretto sono tali, dedicato al pubblico degli studiosi, da dovere approfondir tutto. Bastava dare un'idea, precisa quanto più si poteva, ma larga e a grandi linee di quella bella letteratura; e ciò appunto io ho procacciato di fare pure incorrendo in qualche involontario errore, pure facendo qualche omissione. Ma perchè appunto, come diceva, il libro potesse essere utile alla coltura generale, vi ho inseriti molti passi, da me tradotti, di poeti e di prosatori persiani, qualche tratto tradotto dal pehlevico oltre due brani dell'Avesta e la traduzione d'una importante iscrizione cuneiforme persiana, quella sulla tomba del re Dario a Naqshi Rustem.

Invece, la Storia della Poesia Persiana che io pubblicai alcuni anni dopo,[2] lungamente preparata, ampiamente svolta, anche con ricerche originali su manoscritti persiani di Torino, di Roma, di Firenze, di Monaco e di privati che cortesemente mi permisero di consultarli, non abbraccia campo tanto vasto, ma si limita alla letteratura neo-persiana, e di questa tratta soltanto la parte poetica, limitandola, ancora, al secolo xv, cioè divenendo fino alla morte di Giāmi, avvenuta nel 1492, che fu veramente l'ultimo poeta persiano degno di questo nome. In questo scritto fu rifuso in gran parte l'altro mio lavoro: L'Epopea persiana e la vita e i costumi dei tempi eroici di Persia che, del 1886, conseguì il premio Reale dei Lincei.[3] Precede una introduzione storico-letteraria, indi si passa alla lirica, e successivamente alla poesia mistica e alla scettica, a un capitolo in cui si parla di Saadi e di Hāfiz in particolare, all'epica, alla poesia romanzesca,

[1] Manuale di Letteratura persiana, Milano, U. Hoepli, 1887.

[2] In due voll., Torino, presso l'Unione Tipografica Editrice Torinese, 1894.

[3] Pubblicato più tardi a Firenze, dal Niccolai, nell'anno 1888.

alla poesia gnomica o morale, a un capitolo che tratta in particolare di Giāmi. Vi si esaminano le opere di centoventinove poeti persiani, di ciascuno dei quali, nelle appendici aggiunte a ciascun capitolo, si dànno vari saggi tradotti, più o meno copiosi secondo l'importanza del poeta. In questa parte io ho seguito l'esempio dell'Hammer.[1] Ogni questione che risguarda il sorgere e lo svolgersi successivo d'ogni genere poetico in Persia, fu da me trattata nel miglior modo che ho potuto; avrò errato in alcuni punti, ma son certo di non aver risparmiato alcuna cura o fatica per far del mio meglio. Un ultimo capitolo, il nono, tocca una questione tutta particolare, cioè: Le somiglianze e le relazioni tra la poesia persiana e la nostra del Medio Evo. Questo capitolo, che prima era stato pubblicato in forma di dissertazione nelle Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino,[2] suscitò molte questioni per la novità e l'arditezza del tema. Anche però con gli inevitabili errori in cui potrò esser caduto (e ciò ho pur detto nel capitolo stesso), dai più valenti critici nostri e stranieri fu ritenuto che, in massima, il capitolo tocca un punto di storia letteraria non ancora stato toccato fin qui, che merita di essere studiato, mentre io non ho potuto che tracciarne le linee generali. Del resto, il lavoro mio, come si dice nella Prefazione stessa, è pur sempre volto al pubblico, colto, acciocchè chiunque dei nostri, pur non sapendo di persiano, possa prender conoscenza di quella bella letteratura, tanto ricca di opere poetiche.

Il leggiadro e commovente episodio del Libro dei Re in cui Firdusi racconta le avventure pietose di due giovani amanti Bīzhen e Menīzheh, perseguitati da prima e poi felici,[3] mi ha fornito il soggetto per un mio dramma lirico in quattro atti,[4] Bizeno, nel quale ho tentato di rifare, in una preghiera di Bizeno e di Meniza e in un coro di Dēvi o demoni, alcuni passi del Vendīdād e del Yaçna nell'Avesta. L'illustre maestro Giuseppe Verdi si compiacque di esaminarlo prima che fosse pubblicato.

Passiamo ora ai lavori didattici e scientifici. Il primo fu la mia Antologia firdusiana pubblicata a Lipsia dal Gerhard nel 1891, mentre nella prima edizione del 1883 portava il titolo di Manuale della lingua persiana. Nel compilar questo libro, io intesi, come è detto nella Prefazione, di porgere al giovane studioso la prima guida per entrare in quel gran campo che è l'iranismo, persuaso, con lo Spiegel, che il primo passo deve farsi con lo studio del Libro dei Re, tutto iranico nella sostanza, nelle idee, nella lingua,

[1] Geschichte der schönen Redekunste Persiens mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern, von J. von Hammer, Wien, 1818.

[2] Memorie c. s., serie II, tomo XLII.

[3] Si trova al vol. IV della mia traduzione (p. 1-106).

[4] Bizeno, dramma lirico in quattro atti, in Ancona, Morelli 1881; una seconda edizione, Torino, E. Loescher, 1894.

laddove tutta quanta la letteratura neo-persiana è o maomettana, o mistica, e formicola di parole arabiche. Appartiene perciò all'iranismo antico il Libro dei Re, e però è il primo e più acconcio passo da farsi da chi ne intraprende lo studio. Con quest'intento adunque nell'Antologia firdusiana ho posto nell'ordine del poema, riassumendo tra l'uno e l'altro brano, in prosa, i fatti intermedi, venti episodi dei più belli e dei più importanti dal principio fino alla morte di Rustem che è la parte veramente epica del poema. La restante è storico-romanzesca. Il vocabolario, oltre la camparazione con altre lingue indo-europee, contiene molte cognizioni religiose, mitologiche, leggenderie, indispensabili a chi si mette per quel campo ancor non ben noto in ogni sua parte che è l'iranismo antico. Nel lavoro mio, opera molto giovanile, mi sono sfuggiti alcuni errori che io, se potessi farne un'altra edizione, leverei tanto volontieri!

Ma perchè molti mi avevano fatto questa osservazione, cioè come mai avessi composto la mia antologia di passi tolti solamente al Libro dei Re e nulla avessi dato di altri poeti e prosatori persiani, ho dato fuori, nel 1889, una mia Crestomazia persiana, in francese, con un' antologia e un vocabolario.[1] In essa io ho raccolto molti passi non solo di Firdusi, ma anche di Nizāmi, di Saadi, di Hāfiz, di Omar Khayyām, di Rādeghi, di Rūmi, di Huseyn Vāiz, di Attār, di Giāmi e di altri poeti, massime di quelli dei primi secoli della letteratura persiana. Per ragioni tipografiche e anche per facilitar l'apprendimento della lingua ai giovani ho adoperato, in questo libro, la trascrizione.

Devo intanto notare che nell'una e nell'altra grammatica, in quella dell'Antologia firdusiana e in quella della Crestomazia persiana, ho proposto una nuova classificazione dei verbi persiani. Essa, veramente, non è scientifica e io stesso l'ho qualificata come tale nella mia prefazione; ma è molto semplice e comoda e non intralcia la mente, e lo studioso si cava presto, per essa, sebbene empirica, da un labirinto di regole. Non so che alcun altro l'abbia accettata e fatta sua; so per altro che, a confessione degli stessi più dotti grammatici, la classificazione dei verbi del neo-persiano non può essere che empirica.[2]

Nel 1886, fra i Cataloghi dei codici orientali di alcune Biblioteche d'Italia pubblicati dal Ministero della Pubblica Istruzione, fu pure pubblicato il Catalogo dei Codici Persiani (44 in tutto) della Biblioteca Medicea Laurenziana[3] da me compilato, con una

[1] Chrestomathie persane avec un abrégé de la grammaire et un dictionnaire; à Turin, chez H. Loescher, 1889.

[2] « Von Standpunkte der neueren Sprache aus können hier nur empirische Regeln angestellt werden, wobei in den Kleineren Gruppen alle Fälle angeführt sind », così il Salemann e il Shukowscki nella loro Persische Grammatik (§ 41), Berlin, 1889.

[3] Nella serie dei cataloghi che si pubblica a Firenze, presso i Successori Le Monnier, 1886.

breve descrizione di ciascun codice, quand'io era vice-bibliotecario di quella insigne biblioteca.

Ho procurato d'occuparmi anche dell'iranico antico. Nel 1882, la Regia Accademia delle Scienze di Torino accoglieva fra le sue memorie una mia traduzione dell'Inno a Tistrya nell'Avesta,[1] aggiuntovi il testo con la traduzione di un passo pehlevico del Bundehesh e di un altro del Minōkhired in pārsi. Vi si fa qualche congettura di qualche nuova lezione o interpretazione del testo.

Nel Giornale della Società Asiatica italiana (vol. VII, 1894) ho dato fuori un mio lavoretto di glottologia iranica, pubblicato, pur troppo, con molti errori tipografici, non avendo io potuto rivederne le bozze. Esso ha il titolo di: Paralleli indo-iranici, ed è come una lista o un vocabolarietto di parole zende confrontate con le sanscrite. La ragione della raccolta è detta da me a principio con le seguenti parole: « Chi apre l'eccellente opera del Justi, Handbuch der Zendsprache, Leipzig, 1864, vedendo tante parole sanscrite messe sotto alle corrispondenti zende, potrebbe forse venire in questa opinione erronea, cioè che le parole tutte, e zende e sanscrite, abbiano perfettamente lo stesso identico significato. Molte, è vero, l'hanno (i nomi di parentela, molti dei verbi principali e più usati), ma non tutte. Si può dire invece che forse un buon terzo non l'hanno. — Notato questo, qua e là e come a caso, per alcune parole, io ho pensato di raccogliere nel presente scritto tutti quei casi in cui parole dell'iranico e del sanscrito, identiche foneticamente, non sono identiche nel significato. Preso pertanto per fondamento il Vocabolario del Justi, seguendolo passo passo, mi si è venuta formando una raccolta di voci iraniche e sanscrite delle quali ho notato le differenze di significato cercandone anche, per quanto ho potuto, la ragione, e a cui ho dato il titolo, forse troppo pomposo, non sapendo trovarne un altro; di Paralleli indo-iranici ». Come si vede, il lavoro, qualunque ne sia il merito, è inteso a mostrare anche una volta, col fatto, come sia erronea l'opinione di quelli tra i sanscritisti che vogliono spiegar tutto l'iranico col sanscrito, e contro cui hanno già scritto lo Spiegel, il De Harlez e altri.

Poichè una recente disposizione ministeriale ha riunito, nella Università di Torino, l'insegnamento dell'iranico a quello del sanscrito, ho pensato di compilare una Grammatica elementare dell'antico iranico (zendo e persiano antico) con una breve antologia e un vocabolario.[2] Essa ha il medesimo intento e le medesime proporzioni della mia Grammatica elementare della lingua sanscrita, ne ha la medesima disposizione ed economia di parti. Tratta

[1] Tishtar-yasht, l'inno a Tistrya nell'Avesta, testo zendo con traduzione e commento. Torino, Loescher 1882 (Trovasi inserto nella Serie II tomo XXXV delle Memorie).

[2] Edita ora a Torino, C. Clausen, 1897.

contemporaneamente, tanto sono affini tra loro, le due antiche lingue iraniche, e perchè vi è adoperato lo stesso metodo, così chi per un anno o più ha appreso il sanscrito, può con questa assai agevolmente prender conoscenza dell'iranico antico, tanto utile, dopo il sanscrito, negli studi glottologici. I passi dell'antologia, scelti dall' *Avesta* e dalle Iscrizioni cuneiformi degli Achemenidi, potranno introdurre i giovani nella conoscenza pratica di quelle lingue antiche. Il vocabolario reca la comparazione del sanscrito, oltre alcune poche referenze al pehlevico e al neo-persiano secondo l'opportunità.

VI.

Chi con molta costanza si è occupato e si occupa tuttora di neo-persiano, pure avendo studiato il persiano antico e il zendo quando io l'ebbi scolare a Parma e a Firenze, è il Conte Vittorio Rugarli, nato a Fornovo in provincia di Parma nel 1860, ora professore a Bologna. La maggior parte dei suoi lavori sono traduzioni in prosa, condotte con molta cura, corredate di note e con qualche breve introduzione, di poemetti o di parte di poemetti dovuti ai poeti ciclici persiani che hanno voluto calcar le orme di Firdusi e compierne l'opera, e dei quali si parla nella mia *Storia della Poesia Persiana*.[1] Queste traduzioni del Rugarli, oltre il merito della diligenza, hanno quello dell'essere la prima traduzione italiana, fatta eccezione per alcuni passi di poeti ciclici da me tradotti e inseriti nella mia Storia, nè credo che siano mai stati tradotti in altra lingua d'Europa. Eccole ora in ordine cronologico: *La Gazzella di Berzu* (a cui va aggiunta una parafrasi in versi del professore Giuseppe Albini), pubblicata in occasione di nozze (Bologna, Zanichelli, 1889); *Kuk il montanaro, poema persiano, d'ignoto autore* (Bologna, Zanichelli, 1891); *Rustem e Berzu*, per nozze (Bologna, Zanichelli, 1892); *Re Gemshīd nel Zabul*, per nozze (Bergamo, Istituto d'arti grafiche, 1894); *Le nozze del re Gemshīd*, per nozze (Bologna, 1894); *Viso di Peri*, per nozze (Bologna, Zamorani e Albertazzi, 1894). Questi tre ultimi lavori che sono traduzioni di tre episodi d'un poema ciclico, cioè il *Libro di Ghershasp*, furono riuniti poi nella traduzione intera del poemetto, riveduta e migliorata, sotto il titolo di: *Il Libro di Ghershasp, poema di Asadi il giovane tradotto la prima volta dal persiano da Vittorio Rugarli.*[2]

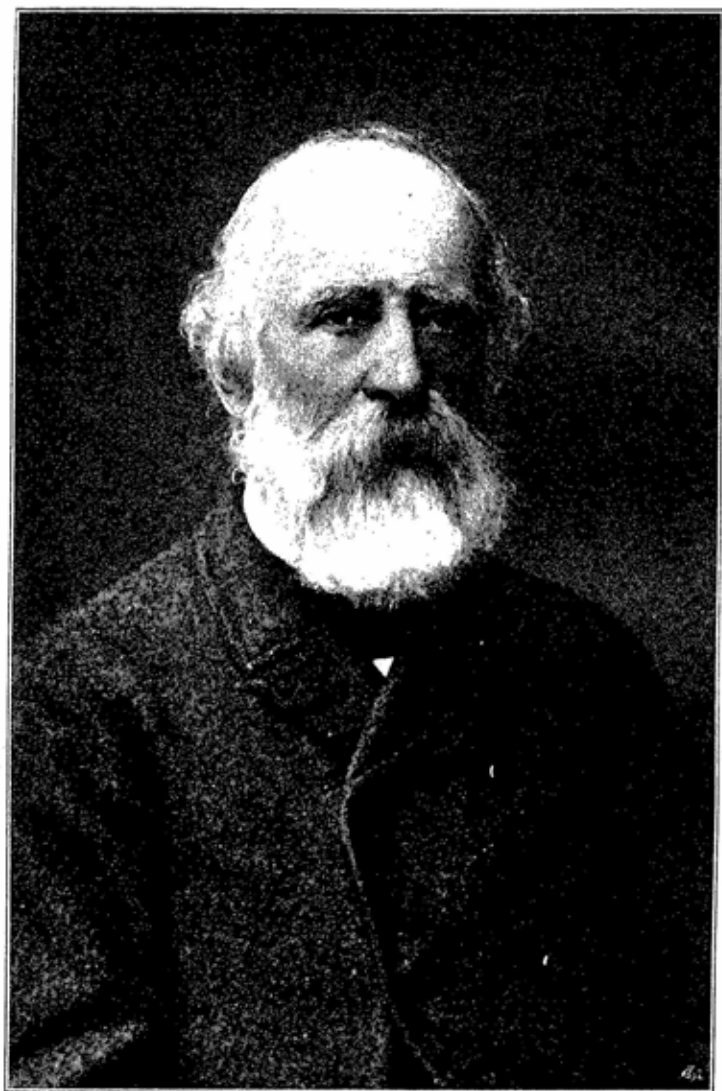
[1] E precisamente al Capitolo V. 3.
[2] Fu pubblicato nel *Giornale della Società Asiatica italiana* (anno IX 1895-96).

All'infuori dei poeti ciclici persiani, il Rugarli ha pure pubblicato la traduzione in prosa d'uno dei più belli episodi del Libro dei Re, cioè: La Battaglia dei sette eroi (Correggio, Palazzi, 1888), la traduzione di tre iscrizioni cuneiformi di Dario d'Istaspe, per nozze (Bologna, Zamorani e Albertazzi, 1889), e la traduzione di dieci quartine di Omar Khayyām, (non Khayām), per nozze (Bologna, Zanichelli, 1895), tutte condotte con cura e diligenza.

Ricorderemo qui in ultimo le Versioni dal persiano del professore Alfredo Giannini,[1] pubblicate in occasione di nozze. Le traduzioni sono fatte su testi, come nota lo stesso traduttore, tolti dalla mia Chrestomathie Persane, di poeti e di prosatori, Deqīqi, Umārah, Rūdeghi, Sūzéni, Hāfiz, Saadi, Veravīni, Giāmi. Di questi poeti trovasi pure una mia versione metrica nella mia Storia della Poesia persiana; il Giannini, invece, ha tradotto in prosa, ma quella prosa è linda e leggiadra e rende assai bene il pensiero dell'originale. Noto, a pagina 9, un errore in cui egli è incorso per colpa mia. Egli traduce bī çavt i hazār (in nota) per « senza voci di mille » che invece significa: « senza canto di usignuolo », perchè hazār non ha qui il significato consueto di « mille », sì bene quello più raro di « usignuolo » (v. Vullers; Lex. pers.). Ma io, nel vocabolarietto aggiunto alla mia Chrestomathie persane, ho dimenticato di registrare questo significato; da ciò l'errore.

Se in questa breve enumerazione dei cultori italiani dell'iranismo avessi dimenticato qualche nome, la dimenticanza, sappiasi di certo, sarebbe involontaria. So che altri orientalisti, illustri per altri studi, hanno conoscenza dell'iranico antico e del neo-persiano; ma non hanno, se non erro, pubblicato nulla che si attenga a questi studi; però ne ho taciuto i nomi, poichè io ho dovuto parlar soltanto di quelli che hanno fatto qualche pubblicazione.

ITALO PIZZI.

[1] Versioni dal persiano di A. Giannini, Siracusa, tip. del Tamburo.

MEGHADŪTA O LA NUBE MESSAGGERA

TRADOTTO

da

GIOVANNI FLECHIA

I.

L'autunno del 1892 a Torino, al riavvivarsi del movimento universitario, i frequentatori dei portici di Po e dello storico Caffè di Londra non videro ricomparire la figura buona, candida, eretta di un noto vecchio.

A 80 anni, sotto la sferza delle giornate canicolari la fibra di Giovanni Flechia, già lassa d'una malattia invernale, si spezzava. Il 3 di luglio la grande anima era passata.[1]

Di poco un altro illustre vecchio lo aveva preceduto sulle vie della morte: Gaspare Gorresio, l'editore e traduttore classico del poema del Rāmāyaṇa. Sono due nomi che si fondono insieme in quella sfera che brillò luminosa sul mattino degli studi del sanscrito in Italia. Aurora promettitrice, co' raggi che da essa si diffondevano, di più lieta giornata e di men rapido tramonto.

In quella parte d'Italia, in quel tempo, ove si veniva preparando nei fatti e nell'idea l'opera nazionale, gli spiriti poggiavano alto. Allora l'avvenire non faceva paura. Si pensava che quanto più si elevasser le cime e tanto

[1] Il Flechia era nato a Piverone il 6 novembre 1811. Della sua vita e della sua opera come maestro e come studioso ha scritto con amore di discepolo e col sapere di collega Domenico Pezzi: *La vita scientifica di Giovanni Flechia.* Commemorazione letta alla classe di Scienze morali, storiche e filosofiche della R. Accademia di Torino il dì 15 gennaio 1893. Torino, Clausen, 1893.

meglio si sarebbe disteso il raggio del sapere; che quanto più larghe e molteplici e profonde si cacciasser le radici, tanto più fecondo di frutti sani e maturi sarebbe stato l'albero della scienza e della vita.

Così fu che un piccolo paese subalpino, illuminato, cosciente dei destini futuri, alimentò quegli studi dell' Oriente e dell'India che all'Italia, affaticata dell'oggi, parver troppi a smaltire.

*
* *

Mentre Gaspare Gorresio veniva lasciato tranquillo e tutto intento all'opera che con lui doveva illustrare il paese, Giovanni Flechia, autodidatta, succedevagli nella prima catedra di sanscrito in Italia. Più tardi, dopo avere affidata la bandiera fiammeggiante a un drappello di concittadini e discepoli fra cui andaron segnalati i nomi del Lignana, del De Gubernatis, del Kerbaker, del Pezzi, del Merlo, del Marazzi, il Flechia si lasciò trasportare dalla passione prepotente delle indagini glottologiche e della etimologia italica. E quivi impresse l'orme profonde che fecero, — primo l'Ascoli, — mirare a lui come al futuro datore della grammatica comparata dei dialetti italiani.

Ma l'opera del Flechia non fu men forte come indologo. Oltre i ponderosi volumi della Storia dell'Impero anglo-indiano, oltre la sua pregiata grammatica sanscrita, [1]

[1] La *Grammatica sanscrita* fu stampata a Torino nel 1856 a spese del governo piemontese, che provvide, per l'opera, i tipi devanagarici. Che non fosse quello del Flechia sapere di accatto, o la sua grammatica una semplice compilazione, lo dicono i giudizi pronunciati sopra di essa dal Benfey Gött. gel. Anzeigen 1857 n.° 75, e da Max Müller nella prefazione alla sua Sanskrit Grammar for beginners, 1866. Egli era giunto a dominare la materia e a indurre in essa quell' ordine lucido e fermo che l'accosta alle migliori grammatiche de' maestri tedeschi.

Per 40 anni, dal 1853 al 1892 resse l'insegnamento del sanscrito nella Università di Torino, dapprima in sussidio al corso di Letteratura indiana tenuto dal Gorresio; poi dal 1860 col titolo di professore ordinario di grammatica comparata delle lingue indoeuropee e di sanscrito. Sulla importanza e sugli effetti della sua scuola vedasi il Pezzi l. c. 11-12. Tra i più giovani discepoli del Flechia, oltre il Pezzi ed il Merlo che hanno reso così alta testimonianza del valore del maestro nel dominio della glottologia in ispecie, hanno risposto degnamente agli ammaestramenti del sanscrito Arnaldo Beltrami traduttore di *Haris-ciandro*, episodio del Mārkaṇdeya-Purāṇa (Girgenti, 1888), e Oreste Nazari autore degli *Elementi di grammatica sanscrita*, seguiti da esercizi graduali, antologia e lessico (1891, Loescher), e della recente traduzione del Hitopadeça.

stanno le molte versioni di episodi e racconti;[1] ove non sai se ammirare più la fedeltà del traduttore o la forbitezza dello scrittore italiano. A me confidava egli un giorno di aver tradotto da 25,000 strofe del Mahābhārata; un quarto del gigantesco poema.

Ma più lieta confidenza mi fu quella, ch' egli avesse dato mano alla traduzione del Meghadūta; al capolavoro della poesia lirica dell'India.

Era promessa di cosa avvenire o realtà?....

*
* *

Il manoscritto del Flechia si è ritrovato. La traduzione è completa, la illustrazione però fermasi alle prime strofe: ma qui è il caso di dire che una buona traduzione è il miglior commento di un testo. Poeta egli stesso, annunciatosi alla vita letteraria con un *Inno al sole* (1833), figlio della natura, cacciatore appassionato e conoscitore studioso della fauna e della flora, il Flechia aveva tutti i punti a ben trattare un argomento come quello che stiam per conoscere.

Dal fianco della muraglia murenatica su cui posa la sua Piverone, il caratteristico borgo canavesano dalla torre quadrata, spaziando l'occhio sulla pianura che declina da Ivrea, al cospetto di quelle Alpi onde l'anima del Flechia

[1] Delle quali possiamo citare: 1. *Giatajù:* frammento del Ramajana (nell'*Antologia italiana* febb. 1848). — 2. *Morte di Vaco:* episodio del Mahabharata recato di sanscrito in italiano (Torino, 1848). — 3. *L'uccellatore e le colombe:* favola del Panciatantra recata di s. in i. (nel *Cimento* fasc. VII, 1852). — 4. *Sampati e Anumante:* traduzione dal Ramajana (ivi, fasc. IX, X, 1852). — 5. *La colomba e lo sparviero*, leggenda indiana tradotta dal Mahabharata (nell'*Album delle Famiglie*, genn. 1855). Abbiamo rispettata la ortografia accomodata, secondo le idee del F., alla pronuncia italiana. Vuolsi ricordare infine la: *Versione sanscrita dell'episodio dantesco: Francesca da Rimini.* Ricordo ai Colleghi indologi del Congresso orientalistico di Berlino (1881), ov' egli fu presente in qualità di delegato del governo italiano. Venuto a mancare F. C. Marmocchi a metà dell' opera iniziata dall' editore Franco nel 1857 in Torino sotto il titolo *L' Impero Anglo-Indiano*, la continuazione ne fu affidata al Flechia; a ciò designato dal Marmocchi medesimo. Spetta al nostro la Parte II[a] che tratta della storia, letteratura ed arti indiane. La lunga opera fu conchiusa nel 1862 prendendo il nuovo titolo di: *Storia dell' Indie orientali....* compilata per cura di G. Flechia, premessavi la descrizione geografica dell India appositamente dettata da F. C. Marmocchi.

aveva ritratte le altezze purissime ed il candore, sedeva lungamente, al tramonto della sua giornata, il già malfermo cacciatore. Ai piedi raccolto, compagno fedele, l'ul-

Veduta di Piverone

timo bracco della sua muta. Ed ivi riandava egli colla mente, e segnava di qualche tratto tremolante col lapis, le strofe della sua versione.

Questo era stato il suo canto del cigno. Ora giace il corpo di Giovanni Flechia nel cimitero di Torino, dove lo vollero, più vicino ai luoghi che furono campo della sua larga opera scientifica, l'Accademia e l'Università. Ma vive il ricordo di lui, quale *genius loci*, nella villetta che dall'alto si specchia nel mesto lago di Piverone; ove la

figlia pietosa[1] e Costantino Nigra in un cerchio di amorosi discepoli composero nel settembre del 1894 un ricordo; modesto ma vivido segno di quel che possano a far bella e a coronare una vita, sopra i meriti del severo scienziato, la virtù e la bontà dell'uomo.

II.

Di Kālidāsa, principe de' poeti dramatici, e del Meghadūta che gli ha valso anco il titolo di principe dei lirici dell'India, poco è da dire. Autore ed opera spettano già da tempo alla storia universale della letteratura.[2]

La controversia sulla età del poeta si ritiene generalmente risolta. Visse intorno alla metà del sesto secolo dell'era volgare, sotto il regno di Vikramāditya Harṣa di Uǵǵayinī, celebrato monarca, di cui son piene la storia e la leggenda; sopratutto illustre quale mecenate delle scienze e delle arti per cui fu suo il secolo augusteo dell'India, all'apice di quello che vien chiamato il Rinascimento della letteratura sanscrita.

Kālidāsa fu una delle nove gemme che, secondo un verso memoriale, fecero brillare la corona di Vikramāditya; e certo la più splendida per quanto tocca alla poesia.[3]

[1] La signora Amalia Flechia, moglie al dr. Gio. Batt. Laura, prof. aggr. della Università di Torino; alle cui diligenti cure sono dovute la conservazione delle memorie paterne, e i benefizi che da queste potranno ancora emergere per la scienza e per le lettere.

[2] In Italia furon noti prima d'ora per la versione fedele, in prosa, di Antonio Faiani; e per quella elegante e felice in ottava rima di Giuseppe Morici. La prima: *Meghadūta di Kālidāsa*, traduz. publ. per nozze Geruzzi-Castagnino, 25 settembre 1885. Due capitoli che agevolano in gran parte la lettura del testo furon pubblicati dal Faiani medesimo nei numeri 7 e 20-21 del *Preludio* di Ancona (1884) anno VIII. L'altra: Kālidāsa, *Meghadūta o il Nuvolo messaggero*; Poemetto erotico, Roma 1891, è preceduta da un proemio ove con senso d'arte squisito il Morici istituisce dei ravvicinamenti e delle comparazioni coi tratti somiglianti della poesia dell'India e delle nazioni europee. Seguono alla versione parche note e bene assestate, a precisare i nomi indiani de'luoghi e degli oggetti.

[3] Fra codeste nove gemme la tradizione ferma i nomi che più innanzi si

La vita di Kālidāsa alla corte di Uǵǵayinī, per quanto tenuto in pregio e in grazia al suo regal patrono, non sembra che scorresse sempre serena. A piè del trono di quella specie di Federigo II della poesia risorgente dell'India sedevano con Bhartṛhari, fratello del re e poeta gentile, altri letterati e poeti; ma tra essi naturalmente s'assise anche

> la meretrice che mai dall'ospizio
> di Cesare non torse gli occhi putti,
> morte comune e delle corti vizio.

Il fuoco dell'invidia covò intorno a Kālidāsa, per fiammeggiare poi, come apparirà dalla strofa 14 del suo poema.[1] Ma pur non ammettendo che invidia potesse albergare nell'anima eletta dell'autore della Çakuntalā, è certo che uno spirito di emulazione dette l'impulso alla creazione del Meghadūta.

Quest'opera che rappresenta un tipo nuovo, selezionato, di forma poetica, resultò da una serie di tentativi che noi possiamo riannodare. Fu il campione trionfatore di una gara per il primato.

Mi sia lecito esprimere una opinione che l'esame comparativo di questi poemetti nati ad un tempo ed in un luogo medesimo viene ognor più rafforzando; la opinione cioè che si sia trattato alla corte di Vikramāditya di un vero e proprio concorso letterario.

Il Ṛtusaṁhāra o « giro delle stagioni » sia che lo si attribuisca a Kālidāsa medesimo[2] sia che spetti a qualche

citano dell'astronomo Varāhamihira, del vocabulista Amara o Amarasiṃha, del grammatico Vararuḉi, del rimatore Ghaṭakarpara, e di Vetālabhaṭṭa o Vetālamentha supposto autore del novellino Vetālapañḉaviṃçatikā.

[1] Il Weber ZDMG.XXII, 726 seg. discorre della interpretazione della strofa 14 a doppio senso; ove, secondo che afferma Mallinātha nel suo commento, va inteso sotto il nome di Diṅnāga non tanto il cosmico elefante quanto un famoso braviere buddhista, avversario per cagion di religione e di dottrine di Kālidāsa. E Niḉula fu un amico e discepolo amatissimo del poeta. Concordano in questa affermazione Bhao Daǵi ed il Max Müller, traendone nuovo argomento per fissar l'età di Kālidāsa. Diṅnāga infatti visse e scrisse nel 600; e secondo ogni probabilità scontrossi col nostro poeta alla corte di Uǵǵayinī.

[2] Specialmente il secondo capitolo: varṣā o « la stagion delle piogge » è il germe onde svilupossi il Meghadūta. Si avvertirà spesso, più innanzi, la consonanza di molte strofe dei due componimenti. Anche del Ṛtusaṃhāra il Mo-

altro suo emulo o contemporaneo, tratta il soggetto analogo del Meghadūta; sopra un disegno però ed in proporzioni differenti. Assai più davvicino l'argomento istesso si ripete in un altro poemetto che si identifica col nome già noto del suo autore: Ghaṭakarpara. Non si può negare che un legame non sussista fra queste composizioni di uomini che hanno vissuto nello stesso tempo e nell'istessa città. Si trattò verisimilmente di un tema dato. Ma c'è di più. L'autore ultimo nominato, fiero competitore ai favori dell'Augusto indiano, dichiarava con secura baldanza che la sua poesia era fatta per vincere gli emuli suoi:

« Giuro per le grazie di madonna mia . . . , che s' io « sarò vinto nella doppia rima da altro poeta, vo' andare « ad attingergli acqua *con una brocca rotta* (ghaṭakar- « para) ».

E pare che il poeta che così concettosamente giuoca col suo nome, e ci risveglia sotto tal titolo in un tempo lontano, la idea di un altro famoso concorso, [1] fosse veramente maestro dell'arte della rima. Ma tanto non gli valse; chè le strofe dal maestoso incesso[2] di Kālidāsa e l'alta fantasia volaron oltre alla meta.

III.

La scena del Meghadūta si svolge in quella parte che sta fra le montagne del sistema centrale dell' India e la catena dell' Himālaya. Le pendici dell'Amrakantaka e le vette del Kailasa sono i due estremi del viaggio della nube messaggera. Il luogo dell' esilio del Yakṣa, onde l'azione prende le mosse, è situato nel punto culminante del

rici ci ha dato una sua versione giovanile nell'*Orlando Furioso*. Pisa-Livorno 1886, Ann. II, nn. 11-13. Del Ghaṭakarpara poi ci lusinghiamo poter donare quanto prima agli studiosi una traduzione di Emilio Teza.

[1] Si allude al noto soggetto: *Der Zerbrochene Krug*, ove la novella del Tschokke riportò la palma sopra il dramma del Kleist; causa questa non ultima forse della tragica fine di esso.

[2] yamaka è qui la rima, onde yamakakāvya è detto il poema di Ghaṭakarpara; mandākrānta « che lento incede » è il metro adottato da Kālidāsa, che si compone di: 4 lunghe, 5 brevi, 2 antibacchi e 1 spondeo:

— — — — | ᴗ ᴗ ᴗ ᴗ ᴗ || — — ᴗ | — — ᴗ | — —.

nodo da cui si sferrano da una parte la catena dei Vindhya con quella parallela dei Satpura; e dall'altra i contrafforti che scendono in direzione settentrionale a limitare la valle gangetica.

Di là hanno origine i principali corsi d'acque che si versano a solcare nelle varie direzioni la regione mediana della penisola, quali sono, nella regione di displuvio orientale la Mahānadī, in quello meridionale i tributari di sinistra della Godavarī, e più precisamente la Wyne Gunga; nel displuvio occidentale la Taptī e la Narmadā; e verso settentrione il principale affluente di destra del Gange (dopo la Yamunā) che è l'Hiranyabāha o Çona.[1]

La posizione e la forma dell'Āmrakūṭa e delle catene or ora nominate offrono un parallelo molto calzante col termine opposto dei gioghi del Kailāsa e dell'Himālaya, dai quali scendono pure dalle sacre fonti in direzioni diverse i massimi fiumi: l'Indo, il Gange e il Brahmaputra. E certo per questo la tradizione antica aveva raccolte intorno alle spiccate vette dell'Amrakantaka le memorie sante di Rāma, degli eroi di quella epopea che eternò le gesta degli Ārii nella regione meridionale.[2] Lassù nella regione himālaica fu la patria antica degli dei e degli eroi della età mahābhāratica; qui fu il campo ove si spiegò la seconda fase della mitologia e della civiltà brahmanica nell'età rāmāyaṇica.

La mente di Kālidāsa s'informò a questo concetto; e così pose i termini del poetico viaggio.

[1] Risponde a ciò che designavasi a que' tempi come l'India centrale, in armonia alle notizie desunte dal celebre Hiuen Thsang, il pellegrino buddhista che la percorse fra il 629 e il 645 d. C., l'età appunto di Kālidāsa. Essa si estendeva, secondo la delimitazione del Cunningham dalla Satleǵ (Çatadru) al principio del delta del Gange, e dalle montagne dell'Himālaya ai corsi della Narmadā e della Mahānadī. Comprendeva cioè tutti i distretti più ricchi e popolosi dell'India, colla sola eccezione del delta gangetico o Bengala vero e proprio; 37 sopra i 70 Stati che si conoscevano e si contavano per tutta l'India nel secolo settimo. Cfr. Cunningham, Ancient Geography of India, I, 327 e segg.

[2] Prescindendo dai *Ραμνοι* che Tolomeo colloca in questo luogo (Lassen III, 174; II, 191) come un popolo della famiglia dekkhanica, già originario della Gedrosia, i ricordi di Rāma sono impressi in molti nomi geografici della regione. La grande foresta Daṇḍaka, dove i Raghuidi conducono il loro esilio, va cercata colà, fra gli odierni Gonds.

Trovo nel Bernouilli, per la provincia di Berar qui compresa, citato anche un Ramkher, distretto e paese omonimo;

Raman, nel distretto di Parnala (« Raman. Ghèr, avec un Fort de pierre sur une montagne » T. I, p. 300) forse Raman-ghèr = Rāmagiri?

Râm-Tschôck, nel distretto di Kerná. quivi trovasi anche un paese nomato Malâtèl accanto a Malói (Māla?);

nel distretto di Ghelam poi son posti un'Amrauvati, e un Amarkher (Amragiri?) nel distretto di Bâhòr;

Rám-ghar, sopra una montagna detta Sahia. « Plusieurs rivières ont leur source dans cette montagne p. 362. Rámghar, fortresse assise sur une montagne » p. 362;

nella provincia di Malva: Rāmgir, distr. di Garham p. 343. Ramagheri da correggere in Ramaguiri T. III, p. 201.

Descrizione delle città di Oudjèn e della Sèpra in p. 346-7. Tavola delle distanze da Oudjèn ai diversi luoghi, T. III, 156.

Nell'India meridionale, nel Ceylan sono altri monti che portano le impronte dei piedi di santi: Rāma, Buddha, Adamo, fatti segno a grande venerazione e meta di pellegrinaggio. Cfr. la nota alla strofa 12.

Ma dopo questa ragione d'indole tradizionale ed artistica o come potremo dirla mitopoetica, noi ne scorgiamo un'altra, la quale ci rivela in Kālidāsa l'attento osservatore del suo tempo e del suo paese.

Par che egli avrebbe potuto trarre maggiori argomenti, e spiegare sopra una scena più vasta il suo disegno, se avesse posto il luogo dell'esilio del Yakṣa, e quindi il punto di partenza della descrizione, sopra una montagna della punta meridionale dell'India; quali fra le più eminenti son quelle degli Aligiri e dei Nīlagiri, che offron quadri della natura di straordinaria ricchezza. Tanto più che anche in quella regione meridionale la tradizione ha serbato vestigia del soggiorno di Rāma, e vi si riscontra il nome pur di un Rāmagiri. E il Picco d'Adamo nell'isola di Çeilan o il Capo Comorimo avrebbero fatto solenne riscontro alla gloriosa meta del Kailasa.

Il vero è che nel Meghadūta si rispecchia in parte lo stato delle cognizioni geografiche correnti dell'India, quali si desumono dalle fonti del tempo e che sono massimamente quelle raccolte da Varāha-Mihira, anteriormente ai viaggi del cinese Hiuen-Tsang. Quivi la conoscenza della parte meridionale non appare molto estesa e sicura. Varāha-Mihira comprende in una sola foglia di loto, una delle nove parti del suo sistema, quasi tutta la penisola dall'Amrakantaka e dai Vindhya in giù. [1]

Questa coincidenza delle nozioni geografiche di Varāha-Mihira specialmente colla limitazione della scena del poema di Kālidāsa suffraga le prove della contemporaneità loro.

L'azione è dunque limitata ai luoghi direttamente noti all'autore; ond'è che le descrizioni di Kālidāsa sono così esatte ed evidenti da valere come vero e proprio documento geografico. Se dobbiamo prestar fede al detto dell'autore della prefazione all'edizione di Bombay 1894, [2] il poeta oltrechè alla corte di Vikramāditya in Uǵǵayinī, avrebbe vissuto anche a quella di Pravarasena nel Kaçmīr. Anzi sarebbe stato originario di là, ed avrebbe del paese riportato quelle impressioni che egli ci rende nella descrizione delle scene dell' Himālaya, nella parte seconda del poema. Così pure nella

[1] Il Nava-khaṇḍa o Nove-partito fu tratto da Parāçara l'astronomo predecessore di Varāha-Mihira; il quale a sua volta lo desunse dalla geografia prevalente dei Purāṇa. Cfr. Kern, the Bṛhat-Sanhita or Complete System of Natural Astrology of Varāha-Mihira, 1865; il quale ritiene che il capitolo tolto da Parāçara e trasportato di sana pianta nel compendio di Varāha-M., rappresenti lo stato della geografia al tempo del primo autore, e non al tempo del secondo, ossia del secolo di Kālidāsa.

[2] Exhaustive notes on the Meghadūta of Kalidas, Bombay, 1894. By D. V. Sadhale et Co. Questa opinione è fondata sopra i dati raccolti dal Max Müller l. c. secondo i quali nella corte di Pravarasena re del Kaçmīr (550 d. C.) Kālidāsa avrebbe composto il Setukāvya, celebrante il ponte che questo re avea fatto gettare sopra la Vitastā (Hydaspes) p. 315.

prima la successione geografica dei monti traversati, delle riviere toccate, dei paesaggi, dei fenomeni atmosferici descritti, risponde alla realtà naturale. La direzione che egli dà alla nube segue infatti la direzione dei venti, quale ci viene appresa dalla meteorologia dell'India pella stagione delle piogge.

Il cammino dei monsoni è così descritto dai meteorologi. Quando il vento di nord-ovest o monsone secco, che spira dall'Asia Centrale da novembre a maggio, è cessato, comincia il vento di sud-ovest. Questo traversando l'oceano indiano si carica di vapori, che preparano le grandi pioggie; è il monsone più propriamente detto. Sullo scorcio del maggio, alla fine della stagione calda, grīṣma, di cui ci porge una descrizione così evidente ed efficace il primo capitolo del Ṛtusaṃhāra, gli strati d'aria che stendonsi sul suolo dell'India si rarefanno in ragione dell'alta temperatura e si vanno sollevando nell'atmosfera. Si produce così uno squilibrio tale che le masse di umidità sospese sopra l'oceano indiano si rovesciano nello spazio rarefatto e lo inondano. La parete dei Ghats occidentali arresta l'urto maggiore delle masse delle nubi, che scaricano le prime e più abbondanti acque lungo i loro fianchi occidentali; cosicchè quando riescono a superarli, i venti si sono di molto alleggeriti e portano una massa assai minore di nembi sul versante interno dei Ghats e sull'altipiano dekkhanico. Qui il monsone è fatto impotente a superare la seconda catena dei Ghats orientali, onde ripiega continuando a risalire nell'interno in direzione di nord-est.[1]

La grande depressione della catena dei Ghats occidentali fra il Konkan e il Kanara dà adito ad una corrente più carica, la quale sopravviene ad accentuare nell'interno il detto movimento di direzione nord-est.

Intanto il monsone di sud-est ripiegato dalle montagne della Birmania e dell'Assam, prende nel golfo di Bengala una direzione da sud a nord, spirando perpendicolarmente alla spiaggia della Sundarivana (Sunderband, bocche del Gange), e internandosi nella valle del Brahmaputra. Ma giunta alla gran muraglia dell'Himālaya questo, arrestandone il movimento, inflette la corrente e la sospinge lungo i suoi fianchi in direzione di nord-ovest verso il Pengab.

Ritenuto che il Rāmagiri sia il Ramteg odierno a N. di Nagpore, la nube che ha al Nord il suo obbiettivo, si muove anzitutto nella direzione del monsone in senso di nord-est. Tale è il valore di *udmukhaḥ* (str. 14) che si riferisce alla meta finale, non alla direzione

[1] Cfr. Marinelli, La Terra vol. I, p. 798; e spec. Le Bon G., Les civilisations de l'Inde, Paris 1887, p. 32-34. British Encyclop. s. v. India. Blanford, Climate and Weather of India, p. 210 Jacobi H. nella ZDMG. specialmente per questo riguarda la data dell'iniziarsi delle pioggie vol. L, p. 75. Vedi innanzi alla pagina 12, e la nota a strofa 2.

rispetto al punto di partenza. Così muovendo lascierà alla sua destra, ossia ad oriente, il Valmīka[1] che vuolsi sia una cima della bassa catena dei Maikal a N-E di Nagpore (str. 15); e raggiungerà l'Āmrakūṭa che senza alcun dubbio dev'essere la segnalata vetta dell'odierno Amrakantaka (st. 17). La breve diversione fatta un po'a nord-ovest, avanti di arrivare all'Āmrakūṭa, affine di visitare i campi di Māla (str. 16) farebbe propendere per la identificazione di questi coll'altipiano dei Gonds (Mandla? o *Μαλλοι*? cfr. p. 8 n. 2). Ma superato l'Āmrakūṭa e affacciatasi alla zona scoperta dominata dalla corrente del monsone di sud-est, la nube ne verrà respinta lungo il fianco settentrionale della catena dei Vindhya. Da questo punto fino ad Uǵǵayinī i luoghi sono descritti con esatto ordine geografico: il passaggio della Revā o Narmadā in uno dei suoi tratti o affluenti superiori (st. 19); i diversi monti fioriti su cui posa la nube, lungo i contrafforti settentrionali dei Vindhya (st. 22); i Daçārṇi, gli abitanti della valle della Daçārṇā oggi segnata sulle mappe Desan (Brion) e meglio Dosar o Dosarna (Kiepert), che è forse il Dosara o Dosaronis di Tolomeo[2] e incontrasi prima di giungere a Vidiçā (Bhilsa) sulla Vetravatī = od. Betwa (24), indi la Naganadī=Pārvatī, od. Parbatty (st. 26), ove la nube giunge senza toccare la prima Sindhu che scorre fra la Betwa e la Pārvatī ma il cui corso incomincia molto al di sotto della linea d'itinerario della nube stessa; la Nirvindhya che può identificarsi colla Nirvaǵ (Nirwatsch, Kiepert Hand-Atlas) affluente del Cambal (st. 28) colla Sindhu distinta dalla precedente coll'epiteto di Kali (st. 29); e finalmente la Siprā con Uǵǵayinī, ove si compie la prima metà del viaggio. Vedremo poi come esso prosegua ulteriormente in precisi termini geografici.

Nella regione del Malva torna a prevalere la corrente del monsone di S-O, che qui dal golfo di Cambay s'incanala entro terra fra i Vindhya e la catena degli Arāvalī; per cui riprendendo il cammino suo dopo la stazione in Uǵǵayinī la nube si troverà sospinta nella valle del Cambal, gloria di Rantideva, com'è chiamata la Carmavatī (st. 45), per raggiungere in direzione settentrionale dopo Daçapura (ritenuta l'odierna Ratampur o Rantapur[3] st. 42) fra la Sarasvatī (Sersuti odierna) e la Dṛṣadvatī (oggi Caggai) il Brahmāvarta e il Kurukṣetra (a S-E di Thanesvar, str. 48). Superata la Sarasvatī toccherà il sacro luogo di Kanakhala, per internarsi di là nel passo di Krauńća,

[1] Il Wilson v. 95-98, n. 95 fa procedere la nube verso oriente; e più innanzi st. 16, il Faiani la fa deviare pure verso oriente; forzando entrambi le parole del testo pur di salvare per altra via la realtà della cosa.

[2] Questo fiume nasce, secondo la geografia de' Purāṇa, dal monte Citrakūṭa. E ciò renderebbe nuova ragione alla strofa espunta (XIX). Dopo l'Āmrak. la nube avrebbe visitato il Citrakūṭa che sarebbe la cima più occidentale dei Vindhya, e segnerebbe il displuvio della Revā da una parte e del Dasarṇā dall'altra.

[3] O Jaipur? Cfr. Morici, che così opina nelle note alla sua versione.

la porta himalaica; dove la corrente del vento di S-O ingolfandosi si ripiega lungo la convalle solcata dal corso della Satleǵ. Per tal via giungerà la nube dal vento sospinta ad urtar contro i fianchi del Kailāsa, arrestandosi sopra le onde del lago di Manasa, la sospirata meta del viaggio. Oltre la quale, nell'altipiano del Tibet, e specie nella regione ampia e deserta costituita dal sistema di bacini fra il Kara-Korum e il Kuen-Lun, laddove sono i laghi più alti della terra,[1] la nube scenderà per aver pace col seguace suo (str. 112).

Ma prima di abbandonar la nube al suo destino, occorre una osservazione che non so se altri abbia fatta.[2] La traduzione di Meghadūta come « Nube messaggera » non è esatta; la natura del composto non vi si presta. Alla lettera si dovrebbe tradurre: « il messaggero delle Nubi ». Il Dizion. petropolitano interpreta: « die Wolke als Bote i. e., la Nube fatta messaggero », e questa più che traduzione è opportuno commento. Si potrebbe anche esplicare il composto riferendolo al Yakṣa come soggetto principale: « che ha per

[1] Regione esplorata nel 1891 dal capitano Bowen, che vi scoperse il lago più alto della terra, il Hor-bat-so a 5406 m. Il primo di questi bacini, nel quale sfoga la corrente incanalata per la valle della Satleǵ girando per le gole dei Gangdisri, a oriente del Kailasa, è quello segnato nelle carte col nome di Ngari. Cfr. Marinelli, La Terra, V, p. 582-86.

[2] Serbiamo poi per la fine di questo lavoro alcune osservazioni suggeriteci dal confronto colla redazione ǵainica del Meghadūta che è intessuta nel Pārçvābhyudaya di G'inasena, edito e tradotto da Kashinath Bapu Pathak, Poona 1894; e quelle che saranno per resultare dall'esame della recensione tibetana che si viene illustrando da G. Huth. Cfr. Sitzungsb. d. Acad. des Wiss. zu Berlin, 21 marzo 1895.

Dal citato lavoro del Huth si possono fin d'ora trarre alcune conclusioni interessanti che così riassumiamo:

Nel Tanjur tibetano (mDo — sūtra) vol. 117-124 si contengono opere tradotte dalla letteratura sanscrita.

Nel volume 117 insieme ad altri libri di vari rami letterari è il Meghadūta tradotto dal paṇḍita kaçmirano mahākavi Sumanaçrī in Sa-ṣkya, per ordine del re Nam-mkha brtan-pa. v. Huth Verzeichniss p. 5.

La concordanza delle strofe della versione tibetana coll'originale ed. Wilson e Stenzler e colla versione ǵiainica. Pārçvābhyudaya di G'inasena v. ivi 16.

La versione tibetana della strofa 14 lascia supporre la verità della induzione del Weber che i nomi si riferiscano a Nićula l'amico di Kālidāsa e a Diṅnāga, il laico buddhista suo avversario.

Il Tanjur dà quasi sempre la data delle opere in esso contenute. Così per la data dell'opera (originale tibetana) è 1 maggio 1130 A. D. ossia, secondo il testo: anno 251, questo non potendo riferirsi che all'era nepalese usata nell'opera tibetana. Le versioni delle opere indiane vanno per lo più dalla prima metà del nono alla prima metà del secolo undicesimo. Ciò non vale però per la versione del Meghadūta per non essersi ancora riscontrati i dati cronologici delle opere letterarie contenute nei libri 117-119.

Nelle Nachträgliche Ergebnisse ecc. (ZDMG) del medesimo Huth si conclude: che la versione tibetana del Meghadūta va collocata nella prima metà del secolo XVI. Concorda in ciò l'argomento del Leumann tratto dal confronto dei mscr. dell'originale sanscrito, pel fatto che la versione tibetana contiene 5 strofe delle aggiunte posteriori, eliminate dallo Stenzler come apocrife.

Speriamo che la versione del Meghadūta tibetiano promessaci dal Huth nel resoconto offerto al Congresso di Ginevra (v. Actes, I, 83) non sia per essere troppo a lungo ritardata dal viaggio intrapreso da questo studioso nel Tibet. Ricordiamo di lui infine come attinente all'argomento: Die Zeit des Kālidāsa mit einem Anhang zur Chronologie der Werke des Kālidāsa. Berlin, 1890.

messaggero una nube ». Gl'Indiani hanno cercato di trarsi dalla incertezza coll'altro titolo di Megha-saṃdeça che legittimamente si traduce con « messaggio della Nube ». Il composto *Megha-dūta* reso alla lettera vorrebbe dunque dire: *l'Araldo delle nubi*, quasi il foriere delle masse acquee; titolo che ben si addice e alla ragion poetica e alla ragion naturale del soggetto.

Non rileviamo ciò per pedanteria; e manteniamo il titolo col quale il nostro poemetto corse celebre e dilettoso pel mondo. Ne cogliamo invece prova novella della giustezza dei concetti kālidāsiani. Il periodo delle piogge, come avverte il Blanfords incomincia verso il solstizio d'estate, spesso dopo, ma non tutto di un tratto; già nella prima metà di giugno cade qualche acquazzone. « In parecchie stagioni un giorno o due di pioggia cadono nelle provincie nominate (dell'O., N.O., e dell'India centrale) circa una quindicina prima che il monsone si distenda in permanenza; e questo è chiamato il choti barsât o piccole piogge. Non è però un fenomeno regolare; quando avviene è generalmente resultato di un precorrente movimento ciclonico, simile a quelli che si formano di frequente durante il monsone. Questo fatto è susseguito da un ristabilimento del vento di terra, e a volte si ripete anche nel bel mezzo della stagione delle piogge; ma allora esso è detto avagraha o « strappo nelle piogge ».

Or questo è il caso appunto del Meghadūta: il tempo, la posizione, il moto e le forme del nembo ivi descritto riveston tutti i caratteri di cosifatti precursori della stagione piovosa. Esso è veramente il foriero della grande distesa, della massa ininterrotta delle nubi.

Nè di minor fedeltà dà prova il poeta nella descrizione degli altri soggetti; massime in quella della flora indigena. Egli, in base alle osservazioni della natura loro, dà alle piante ed ai fiori vita e atteggiamenti, sì che dalla poesia kālidāsiana si potrebbero trarre gli elementi per una dipintura dei costumi delle piante.[1] E qui cade a proposito, e di buon grado facciamo posto, ad una nota di P. E. Pavolini; la quale conferma per un nuovo argomento la attendibilità del nostro poeta.

[1] La precisione e la evidenza delle descrizioni del Meghadūta ci hanno sedotto a riprodurle nelle illustrazioni accompagnandone ogni singola strofa. Ma perchè questa non paresse una novità poco degna della serietà del soggetto, ci siamo studiati di riprodurre fedelmente i luoghi, gli oggetti, le posizioni descritte; fin dove si prestarono le fonti che abbiamo potuto compulsare, nel modo che si dice ai rispettivi passi. I disegni sono opera della signora Lia Scarienzi, la quale non ha risparmiato studio e fatiche per penetrare nella materia e nello spirito dell'originale, contemperandoli allo stile dell'arte nostra.

IV.

KĀLIDĀSA E GLI EROTOLOGI INDIANI (NOTA DI P. E. PAVOLINI).

Tutti i critici concordemente riconoscono il nostro poeta inarrivabile, oltre che nel ritrarre scene naturali, nel dipingere situazioni amorose. Nelle sue strofe, meravigliose di dolcezza e di sentimentalità nella Çakuntalā e nella Urvaçī, ardenti e sensuali nel poemetto delle stagioni, riboccanti di passione nel Nuvolo messaggero e nel Raghuvaṃça, vibrano tutte le corde della ricchissima gamma d'Amore. E che nel Meghadūta, poemetto erotico per eccellenza, il poeta abbia raccolto con arte squisita, quasi esperto fioraio un'odorata ghirlanda, le più vaghe immagini di donne amanti, di dolci sospiri, di sorrisi e di gaudi, è cosa che sente, ammirando, ogni lettore: e se a lui, quasi stanco di tanti splendori, qualche particolare fosse per sfuggire, i numerosi esegeti e traduttori non mancherebbero di farglielo notare e gustare.

Ma oltre al diletto estetico che quelle soavi descrizioni in noi risvegliano, esse mi sembrano acquistare speciale importanza riguardo ad un punto sul quale, approfittando dello spazio gentilmente offertomi dall'editore di questi Studi, vorrei brevemente richiamare l'attenzione. Come i drammi di Kālidāsa, Harṣa, Bhavabhūti ecc. furono ricca miniera agli autori di opere retoriche, così non v'ha dubbio che dai versi di quelli e di altri poeti derivassero parte del loro materiale gli scriptores de arte amandi nell'India. Così nei commenti, di Mallinātha e di altri, ai poemi del nostro, troviamo di frequente un verso, una frase od una parola illustrati con citazioni tolte ai kāmaçāstra, kāmasūtra, ratirahasya, ecc. Siano pure relativamente moderni la maggior parte di questi scritti, di alcuni di essi sappiamo che derivano, come compendi od ampliamenti, da fonti ben più antiche; così nel suo autorevole Kāmasūtra, Vātsyāyana si richiama spesso ai vecchi ācārya ed ai pūrvaçāstrāṇi dai quali dice di attingere (vedi l'ediz. bombayana, 1891). Che un certo numero di trattati erotici esistesse anteriormente a Kālidāsa, possiamo con sicurezza affermare, oltre che da altri indizi, da questo: che in alcune strofe il nostro poeta non può essersi ispirato che a precetti degli erotologi, e non può averle composte ed ordinate che tenendosi strettamente alle norme di quelli scrittori. A conferma di ciò possiamo citare dal Meghadūta alcune strofe isolate e (prova assai più convincente) alcune altre fra loro connesse. Guardiamo, fra le prime, la strofa 79 (cito sempre secondo l'edizione dello Stenzler): la donna dello yakṣa deve essere bellissima, e Kālidāsa ce la de-

scrive con tutti gli attributi che gli erotologi assegnano alla padminī, alla « loteggiante », la prima o più perfetta nella quadruplice categoria delle donne. — Per la strofa 93, mi basterà rammentare un luogo di Vātsyāyana (II, 4, 2 cfr. anche II, 4, 4) in cui è detto che le graffiature amorose si facevano particolarmente pravāsapratyāgamane e pratyāgamane, luogo così commentato da Yaçodhara: pravasapratyāgamane, tayor utkaṇṭhitayoḥ pravṛddharāgatvāt pravāsagamane smaraṇārtham; ora al lontano amante il ricordo della partenza e la speranza del ritorno dovevano sopratutto agitare il pensiero. — Anche il yāmamātraṃ sahasva della strofa 94 ci richiama ad un precetto degli erotologi: da un verso del Ratisarvasva, citato da Mallinātha, appare che un yāma era il tempo (avadhi) ritenuto necessario all'amplesso, almeno per due caṇḍaçaktimator yūnor.

Molto più importanti sono le strofe fra loro connesse. In 83–90 abbiamo una descrizione, strofa per strofa, dei vari stadi o fasi (daçā) della passione amorosa. Queste fasi, nei trattati erotici, sono dieci; cifra forse derivata dalla somiglianza di suono fra daçā e daçan? Mallinātha le cita (ad v. 29) secondo il Ratirahasya: nuovamente (ad v. 90) secondo un commento metrico, citazione la quale ho trovato ripetuta spesse volte altrove (p. es. nella Dinālapanikāçukasaptati XVI 55 = ZDMG XLV p. 655); da altra fonte (ma senza divergenze nei nomi delle daçā e nel loro ordine) è tolta la menzione che se ne fa nella XVI[a] novella della Vetālapañćavimçati (vv. 16–18 dell'ed. Uhle); ed anche nella letteratura prākṛta i « dieci stadi di Amore » sono popolari: vedili p. es. enumerati nei vv. 42–45[a] della novella di Agaḍadatta (= Jacobi, Ausgew. Erzähl. in Māhārāṣṭrī p. 71, 1-7). Perfino in alcune redazioni vernacolari delle sillogi sanscrite di kathā se ne conserva la memoria: e dove, come spesso in quei rifacimenti, le strofe sanscrite sono diluite in prosa o addirittura soppresse, un'eco ne rimane: così p. es. nella Baitāl-Pacīsī si narra (ed. di Bombay, 1889 p. 100) che il re, languendo d'amore, daçadinamem maragayā « morì dopo dieci giorni ». Ora, a chi sa quanto Kālidāsa sia coscenzioso fino allo scrupolo[1] nel riportare nei suoi versi notizie geografiche, mito-

[1] Mallinātha, sempre attento ad ogni particolare e così fino di gusto, non tralascia di spiegare le apparenti trasgressioni del suo autore a qualche sūtra. È naturale p. es. che delle dieci Anañgadaçā solo otto ne ritragga il poeta: poichè la prima (nayanaprīti) era impossibile per la lontananza degli amanti; e l'ultima (mṛti) era felicemente impedita dall'arrivo del nuvolo col messaggio consolatore. Così nel Raghuvamça VIII 92 sono rammentati solamente i primi tre dei quattro vinodasthānāni (1 vedere qualche cosa che somigli all'amata, 2 dipingerne il ritratto, 3 vederla in sogno, 4 esser toccato da qualche cosa che abbia toccato lei, p. es. dal vento) essendo il quarto reso impossibile dalla morte della povera Indumatī.

logiche, ecc. ecc., luoghi come quello ora citato appariranno anche come utile strumento per la critica del testo: e se ne potrà derivare un principio da applicarsi, in date circostanze, anche ad altri poeti. Chè se in qualche ms. trovassimo le citate strofe kālidāsiane disposte in ordine diverso da quello che hanno nella recensione di Mallinātha, o alcune ve ne fossero aggiunte, od altre soppresse, potremo senz'altro affermare che quel ms. non ci offre in quel luogo la vera e genuina lezione.[2] Così p. es. siamo sicuri, quantunque otto mss. la accolgano e due soli (compreso Mallinātha) la rigettino, che la strofa dhārāsikta- (= prakṣipta XIII) è spuria, perchè essa, inserita fra 102 e 103, malamente interromperebbe l'enumerazione che Kālidāsa fa, nelle quattro strofe 101-104, dei quattro vinoda-sthānāni[3] o « conforti per gli amanti separati ».

L'aiuto, valido e indispensabile a tali osservazioni, ci è dato dai commentatori indigeni: verso i quali è da rallegrarsi che vada ogni giorno crescendo la stima, loro ingiustamente negata, da più d'un indianista, nei tempi trascorsi.

[2] Questo è il caso, come ho constatato, per i due mss. fiorentini del Meghadūta (nn. 73 e 74 del catal. dell'Aufrecht).

[3] Cfr. nota 1.

1.

Là dove al Ramagiri
l'erme chiostre fan liete il grato olezzo
d'arbori folti e la santissim' onda
di Giànaco alla figlia un dì lavacro,
spoglio de' suoi splendori 5
facea dimora un Giasso
che il suo signor per trascurati uffici
colà dannato avea
a viversi disgiunto (ahi crudo affanno)
dalla sua sposa pel girar d'un anno. 10

Un Yaksha dimentico del proprio ufficio, la cui potenza era tramontata per la maledizione del suo Signore da scontare in un anno di esilio, grave per lo distacco dalla sua diletta, avea posto dimora nelle solitudini del monte di Râma, bagnate dalle fonti sacre pei lavacri della figlia di G'anaka, su cui gli alberi stendono molli ombre.

Un Jaksa, de' giardini di Kuvera
custode negligente, condannato
a l' esilio d'un anno da la fiera
maledizion del suo signore irato,
venne a scontar la pena, più severa
chè della donna sua l' avea privato,
di Rama al monte, dolce d'ombre e [d' acque
sacre, ove Sita scendere si piacque.

F.[1] *Ramaghiri in sanscrito suona Monte di Ramo; e qui è nome di una montagna dell' India meridionale, non molto discosta dalla città di Nagpore, la quale si crede abbia servito d' asilo a Ramo (il protagonista del Ramayana), mentre quell' eroe durante il suo esiglio si trattenne da quelle parti insieme colla moglie Sita e col fratello Lasmano. Oggidì la montagna suddetta, ch' è tuttora oggetto di venerazione per la memoria di Ramo chiamasi Ramtec o Ramtege da Ramtinchi che in idioma marattico deve appunto significare monte di Ramo.*

Non si sa se questo sia il monte che chiamossi più tardi Romogiri [Rāmagiri], come resulta dalla narrazione di un viaggio fatta da uno dei Patriarchi d'Antiochia nel sud dell'India; cfr. Weber, Kṛṣṇaǵanmāṣṭamī p. 330 n. 1; e Studi italiani ecc. p. 35 n. 2. Mallinātha lo identifica col Citrakūṭa.

F.[2] *La figlia di Gianaco* [G'anaka] *la bellissima Sita* [Sītā], *moglie di Ramo (vedi la nota precedente), la quale, specchio d' amor conjugale e d' ogni più soave virtù femminile, volle accompagnare il marito nell' esiglio, e rapita quindi dal gigante Ravano fu causa che Ramo movesse dipoi alla distruzione di Lanca, capitale dell' isola dello stesso nome (la Zeilan de' moderni), dove quel gigante aveva il suo regno.*

Il commentatore indiano cerca, ingegnosamente, la fonte della inspirazione kālidāsiana del messaggio della nube (Meghasaṃdeça), nel ricordo del messaggio da Hanūmant (Hanūmatsaṃdeça) portato per Rāma a Sītā.

F.[3] *I Giassi* [Yakṣās] *sono una specie di semidei addetti al servizio di Cuvero* [Kuvera o Kubera], *dio delle ricchezze, i quali ne' racconti degli Indiani fanno talvolta l'ufficio dei nostri folletti, ma per lo più come esseri servizievoli ed amici dell'uomo.*

Mallinātha pone fra gli immortali [amarāḥ devayonayaḥ] ad un rango i Vidyādhara, le Apsaras, i Yakṣa, i Rakṣas, i Gandharva, i Kinnara; poi i Piçāca, Guhyaka, Siddha, Bhūta.

F.[4] *Secondo Ramanato* [Rāmanātha], *uno dei chiosatori indiani di questo poemetto, il Giasso durante il tempo che per ordine di Kuvero doveva spendere in custodire il loto d'oro nel lago Manaso, andò a passare furtivamente una notte a casa insieme colla moglie, e intanto certi elefantacci della mitologia indiana vennero a disertare il lago e i suoi fiori. Cuvero ne fu altamente sdegnato e pronunziò sopra il colpevole Giasso la seguente maledizione: « Perocchè tu per amore della tua donna hai trascurato di custodire i loti, io ti condanno ad essere per sempre diviso dalla moglie e spogliato della tua dignità ». Questa pena fu dipoi, a supplicazione dello stesso condannato, ristretta ad un solo anno.*

snigdha-ćchāyā-taruṣu variamente tradotto dai nostri ci richiama la foscoliana « di fiori odorata arbore amica » che di molli ombre consola; ma lo snigdha « molle » è riferito da Mallinātha alla seconda parte del composto ossia agli alberi, identificati col ćhāyāvṛkṣa che è l'Hibiscus populneoides.

Segnammo in corsivo le note del Flechia rispettandone la ortografia; vi aggiungemmo solo, fra parentesi ove più importava, la trascrizione esatta dei nomi. Citeremo d'ora innanzi con M.(allinātha) il più noto ed attendibile de' molti commentatori del gentile poema.

In qualche nota trovansi citati per qualche variante con fior.(entini) *a* e *b* due manoscritti del Meghadūta della collezione De Gubernatis; sui quali v. Aufrecht, Florentine Manuscripts, nn. 73-74.

La figura rappresenta il paesaggio nei pressi di Ramgur, ed è tolta dall'opera di Th. e W. Daniell, Oriental Scenery. Twenty-four Views in Hindoostan. London 1795. Fourth serie, n.° X. Non è il Rāmagiri di Nagpore, ma appartenendo esso al medesimo sistema orografico, è fra le vedute dell'India quella che geograficamente e pittoricamente trovossi a dare un' idea più prossima della località descritta dal poema.

2.

Poichè così su quelle
balze, lontano dalla sua diletta
d'amoroso desio tutto consunto,
le braccia ignudo dell'aurate armille,
più lune ebbe trascorso, 5
un giorno in sul primiero
rannuvolar della stagion piovosa,
una nube mirò là sulla vetta
della montagna s'aggirar, simile
ad immane elefante 10
che goda per diletto
contro uno spalto riurtar col petto.

Avendo su quel monte passati alcuni mesi quell'amoroso dalla sua donna disgiunto, nude le braccia per la caduta degli aurei braccialetti, il primo dì della stagione piovosa, gli venne veduto un nuvolo che il vertice ne recingeva, a guisa di elefante che per gioco si curvi e percota contro un vallo.

Il primo dì d'Ashada, poi ch'avea
l'amator più d'un mese ivi trascorso,
afflitto sì dal duol che lo premea,
ch'ogni anello dal braccio gli era scorso,
vide un nuvol, che il vertice stringea
del monte, ivi posando di suo corso;
parea curvo elefante, che le zolle
cozzando va, giovenilmente folle.

F³. *Il testo dice: « nel primo giorno del mese di Asada ». In questo mese, che comprende la fine di giugno e il principio di luglio, comincia la stagione delle piogge la qual suole poi durare fino all'ottobre. Essa è preannunziata da venti libecci (il monsone di sud-ovest) e da grossi nuvoloni moventisi da mezzodì a tramontana.*

M. dice che già otto mesi dell'esiglio eran trascorsi; e quattro ancor ne rimanevano, come si conferma colla st. 100. Nel mese di Āṣāḍha la luna piena trovasi nella costellazione che porta il nome di aṣāḍha « l'invincibile »; e con esso principia la stagione autunnale, varṣā, molto cantata nella poesia dell'India. La posizione è analoga a quella descritta nelle strofe parallele del Ṛtusaṃhāra, e forma anche soggetto dell'emula poesia del Ghaṭakarpara. Le prime pioggie dopo gli ardori canicolari di grīṣma la state (½ aprile ½ giugno) col rinfrescar dei sensi e cogli acri odori della terra e delle piante rinvigorite produce nell'organismo indiano quei moti che l'uomo europeo conosce nel Sehnsucht e nelle nostalgie di primavera. La immagine dell'elefante che cozza contro la montagna si trasforma, in un'altra poesia di Kālidāsa (nel Raghuvaṃça 13, 47) in quella del monte come di un bufalo sulla cui testa turbina la nera nube pari all'arena sollevata dall'impeto delle sue corna.

Con questa figura dell'elefante furioso incomincia pure il capitolo analogo della stagione piovosa nel Ṛtusaṃhāra 2, 1-2.

3.

Ristette a cotal vista
di Cuvero il donzello, e come alquanto
tenne fiso lo sguardo in quella nube
che sostarsi paréa sugli odorati
arbori e berne la gentil fragranza, 5
frenate a gran fatica
le prorompenti lagrime nel petto,
così pensò: l'aspetto
delle sorgenti nuvole contrista
pur dei felici il core; 10
or che fia di colui ch'esul, lontano,
sospira al sen della sua sposa invano!

Dinanzi a lui, fecondatore dei fiori, sostato alquanto colle lagrime nell'anima, il seguace del Re dei re, cadde in lunga e profonda meditazione: alla vista di un nuvolo la mente anche del felice si commuove, e come non dovrebbe commuoversi la mente dell'uomo che sta lontano, avido dell'abbraccio?

Com'egli vide quello, che d'amore
i lenti sogni e i desideri desta, [core
frenando il pianto, che gl'inonda il
tra sè pensoso lungamente resta.
S'anche l'alma di chi non sa dolore
a la vista d'un nuvol si fa mesta,
che dire d'un amante, a cui lontano
è il volto che baciar vorria ma invano?

F[8]. *Prima che cominci il tempo delle pioggie coloro che sono in viaggio si studiano di ridursi alle case loro perocchè più tardi le vie sarebbero disagiate e quasi impraticabili. Inoltre siffatta stagione essendo causa di allegrezza come quella che mena frescura e fa contrasto al sollione che la precede, ognuno desidera trovarsi a casa sua per godersela in compagnia de' suoi. Quindi assai frequente nella poesia indiana il lamentarsi e il sospirare di donne delle quali nella detta stagione si assenta il marito o l'amante.*

Kuvera o Kubera è il dio dei tesori nascosti nel seno della terra, e la sua stanza è nel monte Kailāsa. Il nome è composto di Ku- interrog. dispregiativo + vera corpo (?) e significherebbe « deforme ». Col suo seguito de' multiformi genii delle profondità e delle tenebre richiama i Kobold della mitologia germanica. L'epiteto rāgarāga o « re dei re » dato nel testo a questo personaggio si riferisce alla strapotenza plutonica. Così la intendono anche i lessicografi indiani e il commento.

antar-vāṣpa « colle lagrime dentro, divorando le lagrime » dice il testo. Qualche commentatore riferendo a questo termine il katham api sthitvā ci fa ricordare il « paululum lacrymis et mente morata » di Didone (En. 4, 650); ma con più forte intimità del dolore.

Per la vignetta vedasi: The Journal of Indian art. Publ. by W. & G. Griggs. London 1884. Il vaso dell'argha o libazione ospitale, riprodotto nel disegno, appartiene alla Mooltan pottery.

4.

E veduto così tutto abbuiarsi
il ciel parato alle dirotte pioggie,
pensando alla diletta
grande il prese desio di confortarla
d'un qualche dolce accento; 5
e mandarle avvisando
per mezzo della nube i suoi saluti;
poichè di fior novelli
pia l'ebbe fatta offerta
intenerito il core 10
le volgea questi detti in suon d'amore:

Avvicinatosi il tempo della pioggia, a fine di sostentare in vita l'amata, volendo per mezzo del nuvolo darle nuova del suo ben essere, dopo avere a quello offerto il dono di freschi fiori Kutag'a, amoroso lo propiziò con discorso ornato di grazia.

Al venir del piovoso tempo, ei vuole
di sue novelle sostentar la grama
vita di quella, che per lui si duole,
e mandarle pe 'l nuvolo egli brama:
onde, con amichevoli parole
cortese, salutandolo lo chiama:
e di *kutagia* offrendo freschi fiori
gli rende, come ad ospite, gli onori.

F7. *Il testo dice: « fattole omaggio di recenti fiori di cutagia* (kuṭaǵa) *» la qual pianta è la Wrightia antidysenterica dei botanici.*

La libagione o argha nella casa indiana si porge al visitatore, e rappresenta co' suoi ingredienti la offerta della ospitalità, come il pane ed il sale dei popoli slavi. Que' kuṭaǵa detti anche « i gelsomini del monte » (giri-mallikā) colti pur mo' nati, come spiega il commentatore, son quanto l'esiliato può offrire all' ospite amico.

Il fiore di Kuṭaǵa è riprodotto dal: Thesaurus Zeylanicus, cura et studio Johannis Burmanni. Amstel. 1737. La pianta ed i fiori vi sono descritti a pag. 23-24 e nella tavola corrispondente n.° 12 fig. 2. Il nome dato ad essa dal Burmann è: Apocynum arborescens, Nerii flore, minus.

5.

(Ma or come mai, se solo
d'acqua, di fumo, d'aere e di luce
la nuvola è composta,
come può di saluti apportatrice
farsi al mortal che per la via de' sensi 5
riceverli sol puote?
Ciò non veggendo pel dolor le affida
quel mesto i suoi messaggi,
perocchè chi d'amor vive in martiro
pensa ed opra com' uom egro e deliro). 10

Come un nuvolo, miscela di fumo, luce, acqua e vento, e come il senso di un messaggio che dev'essere inteso da enti dotati di organi fini? Questo pel gran desio non considerando il genio, si mise a pregare il nuvolo; chè i martoriati dall'amore sono per natura inclinati a dolersi con le cose animate e non animate.

Come un nuvolo, semplice mistura
d'acqua, di luce, di vapor, di vento,
messaggi porterà, che a creatura
fidar si voglion d'alto intendimento?
Ma assorto in suo desio, non ebbe cura
di ciò l'amante, a supplicarlo intento.
Narra a chi l'ode e a chi non puote udi-
l'affannato d'amore il suo martire. [re

Alcuni scoliasti, non però Mallinātha, interpretano: il martoriato dall'amore è per natura fatto impotente a distinguere ciò che è animato e ciò che è inanimato. Costoro van dietro alla parola, ma hanno smarrito il senso delicatissimo della poesia. Siamo qui dinanzi ad una situazione eminentemente lirica: al sentimento di quella comunanza, che trasfonde nelle cose il dolore dell'anima umana. Fu compreso e significato in ogni tempo: dal « sunt lacrymae rerum! » di Virgilio al foscoliano: « Piangesse con me l'universo! »

Nessuna poesia parmi possa rendere più intimamente e finamente il senso della strofa indiana quanto questa del Giusti nel suo canto all'*Amica lontana*:

E tu conosci amore, e sai per prova
che nell'assenza dell'oggetto amato
al cor misero giova
interrogar di lui tutto il creato.
O se gli affanni accheta
questa di cose simpatia segreta!...

Difficile era trovare un soggetto che si prestasse alla rappresentazione del delicatissimo senso espresso da questa strofa. Valendosi di un passo analogo di questa poesia (str. 103), ove il Yakṣa cerca quetare la passione disegnando sovra un sasso l'immagine propria e della sposa, l'artista ha figurato parimenti un sasso sul quale scrivendo l'esule traduce i moti dell'animo. La nota pittorica è presa dai soggetti dei frontespizi del Daniell; le piante introdottevi sono: il Katou-judel = Palma dactylifera minor. Thes. Zeyl. l. c. p. 183, la figura del quale si trova: in Hortus Indicus Malabaricus, Part. III, tav. 23 di Henr. von Reede, Amst. 1682; e altre minori della flora montana dell'India.

6.

« Te dall' inclita stirpe
degli acquiferi nembi ingenerata
io ben conosco, o Nube,
te multiforme ancella
del nume altitonante; 5
onde or disgiunto per voler del fato
da' miei più cari al mondo,
supplice a te ne vegno;
che ben è, parmi, d'innalzar preghiera
(foss' anche inesaudita) 10
al nobile, al possente,
dove mal troppo il supplicar consona
volto, pur non indarno a vil persona. 13

Te riconosco nato dalla stirpe, che va pel mondo celebre, dei Pushkarâvartaka, proteiforme ministro di Maghavan; perciò supplichevole vengo a te io, che per volere del fato son lontano dalla sposa: meglio son le preci vane, rivolte al virtuoso, che le grazie da un ignobile ricevute.

Te famosa progenie degli enormi [ce,
monti, ei disse, o di grandi acque capa-
ministro d'Indra che ognor ti trasformi
diversamente, come più ti piace:
te supplico, chè, poi che il fato tôrmi
volle la sposa mia, più non ho pace. [le,
Pregare, anche se invano, un cor genti-
meglio è che grazie aver da un' alma
[vile.

F[8]. *Traduco per « acquiferi nembi » la parola pushcarâvartaca* [puṣkarā-] *(propriamente aquivorticus, che ha gorghi d' acqua), con che s' intendono certi nugoloni nati dalle ali delle montagne (onde un altro loro nome di paxagia* [pakṣaga] *aligeno), tagliate in antico dal dio Indro. Queste nuvole stanno sulla cima delle montagne più settentrionali e sono quelle che alla fine di ogni età mondiale versano le acque del diluvio universale.*

F[9]. *È detta « multiforme » (che piglia quella forma che più vuole) per la varietà di figure che sogliono assumere le nubi. Il nume altitonante qui chiamato Maghavan è Indro, il Giove Pluvio degli Indiani, al quale è assegnata per corteo la schiera delle nuvole.*

A chiarire queste immagini giova ricordare come nel mito primitivo la nube fosse raffigurata quale la montagna celeste; cui raduna o squarcia e dissolve col fulmine Indra, che è perciò anche il Juppiter Tonans e il *Ζεὺς νεφεληγερέτα*. Il poeta greco ha tradotto anche il volversi a desio del kāmarūpa nel *γίγνονται πάνθ' ὅτι βούλονται* delle Nuvole (Aristofane). Pel rapporto mitico della montagna colla nube, dei tesori che essa avaramente racchiude e versa poi dal seno squarciato, e dalla informe mole, deriva inoltre la idea della affinità tra esse nubi ed i custodi varii e malformati di Kubera. Onde, tra le altre ragioni di elezione, anche il titolo di fratello dato dal Yakṣa all' amica nuvola. Cfr. De Gubernatis, Mitologia vedica.

Intese come le nubi diluviali profetate dai Purāṇa renderebbe un buon senso anche la versione letterale: « dell'etra (puṣkara-) ravvolvitrici ».

La immagine della vignetta è suggerita dal mito sopradescritto: si fonda però nella realtà sulla forma delle catene frastagliate dei Ghats occidentali quali vengono descritti (Le Bon, o. c. p. 12): « .... du côté de la mer les Ghats occidentales dressent assez fièrement leurs lignes abruptes et leurs sommets déchiquetés par les pluies orageuses de la mousson ». E p. 33: « A force de heurter ces montagnes, les pluies ont fini par les déchiqueter, par les découper en tours et en aiguilles et leur donner l'aspect pittoresque qui leur est spécial ». In codesti urti e distacchi violenti delle nubi che lasciano così frante le alte cime dei monti ha trovato ragione il mito che fa nascer le nubi da' fianchi staccati delle montagne; e trova motivo anche la esclamazione della strofa 14.

7.

Tu degli afflitti, o nube,
se' conforto ed aita. Or di me, lasso,
che de' tesori lo sdegnato sire
sbandito ha lungi dalla sua diletta,
deh ti piaccia, o benigna, 5
un messaggio recar; vanne ad Alaca
ove han seggio i miei pari, ove splendenti
sorgon palagi eletti
dalla luna imbiancati infra i boschetti. 9

Tu sei lo schermo dei riarsi; perciò o dispensiere delle acque, portami alla diletta l'ambasciata dello sposo, staccatone dall'ira del Signore delle ricchezze: devi raggiungere la dimora dei principi dei Yaksha, di nome Alakà, dai palazzi riscintillanti al raggio di luna fluente dal capo di Hara, che ne' circostanti boschetti si sofferma.

Se ai tormentati dal calor tu sei
rifugio, o dator d'acque, qual più degno
di mie novelle messaggero a lei,
cui mi rapì del mio signor lo sdegno?
D' Alaka alla cittade andar tu dêi,
dove i principi Yaksa hanno lor regno,
in palagi lucenti pe 'l lunare
capo di Siva, che ama colà stare.

F.[10] *Alaca* [Alakā] *è la mitologica città di Cuvero, il dio delle ricchezze (cf. la nota 3-4) situata sul Cailaso, monte dell' Imalaya, dove hanno loro sede anche i giassi, come quelli che formano il corteo di Cuvero.*

M. non manca di rilevare come sia bene appropriato l'ufficio di consolatrice degli afflitti alla nube che per natura sua è la ristoratrice delle cose riarse; ricordando con Amara come sieno affini s a ṃ t a p t a «riarso» fisicamente, con s a ṃ ǵ v a r a «che cuoce» internamente.

Hara, o Çiva il dio, s'incorona de' raggi della luna. L'Imalāja è pure la sua sede favorita.

La illustrazione è, naturalmente, fantastica come il soggetto. Le linee architettoniche sono tuttavia tolte da monumenti dell' India settentrionale, come i particolari dei fregi. La flora rappresentatavi è quella dell' Himalāja.

8.

« Te per la via de' venti alto levata
vedran le afflitte donne
che con raccolto crin piangon lontano
il sospirato sposo;
vedrannoti e si avranno 5
securanza e conforto al loro affanno;
chè te mirando in alto
grave di tuono e pioggia avvicinarti
chi ver la sua diletta
non tornerebbe con frettosi passi, 10
se già, quale or qui me, non lo costringe
ad esiglio severo
del suo signor l'impero? 13

Te salito sulla via del vento affretteranno collo sguardo le spose dei viaggiatori, mentre loro si rizzano le chiome ricciute e sgorgano sospiri di desiderio: e quale altro uomo che, come me da signore non dipenda, trascurerà, al tuo presentarti già gravido e pronto, la sposa accorata dal distacco?

Te già salito pel sentier dei venti
de' viator le donne guarderanno
sospirose e di sciogliere confidenti
la treccia vedovile e il lungo affanno.
E chi, se pure i giorni suoi dolenti,
in poter d'altri come i miei, non [stanno,
te già armato vedendo, non s'affretta
verso la donna, che nell'ansia aspetta?

F.[11] (a) *Si accenna ad un' usanza delle donne indiane le quali quando il marito si conduceva in lontano paese, rannodavano i capelli in una treccia e se li tenevano legati finchè il reduce marito non fosse venuto a sciogliarli egli stesso* (*cfr. strofe* 29, 89, 96). A tale usanza si inspiravano infatti la maggior parte de' traduttori. Non è però questa l'immagine evocata dal poeta. Mallinātha interpreta: « sollevano le ciocche de' ricci per meglio tender la vista », e aggiunge « drizzano il nerbo del viso col più intenso trasporto ». La spiegazione è piana. Ma io ricordo, nelle figure di non so quale antico monumento, rappresentato lo spasimo di una aspettazione dolorosa di donna nel tender della chioma colle mani in alto levate. Non abbiamo presente altri riscontri per provare che questa fosse una espressione etnica dello spasimo dell'attesa anche presso gli indiani.

Questa e le altre vignette di stile tutto indiano sono riprodotte fedelmente da una raccolta di 36 miniature, di proprietà del Museo Indiano di Firenze, donata da Ram Das Sen di Berhampore (Bengal) nell'occasione del quarto Congresso degli Orientalisti. Fu battezzata col titolo di Rāgamālā, ed è verosimilmente la illustrazione dell'opera musicale di tal nome.

9.

« Pel ciel soavemente
il vento ti sospinge
quasi al tuo veleggiar spiri secondo;
i ciatachi frattanto,
fatti vispi, al cantar sciolgon la voce, 5
e a te che fausta arridi
ai lor fecondi amori,
le festeggianti grue
strette per l'aere a ruota
s'inchinano gridando in dolce nota. 10

Mentre il vento propizio ti spinge innanzi adagio adagio e alla tua sinistra canta soavemente il Cataka di te desioso, te nell'aere delizia degli occhi saluteranno le amanti fanciulle, intrecciando ghirlande pel ritorno della festa di concezione.

Ah come, a l' andar tuo propizïando,
bene un' aura ti spinge mollemente!
Quel *ciataca* alla tua manca volando,
te, suo ristoro, canta dolcemente.
T' onoreran le gru liete fisando [te
il guardo in te, lor gioia: e in aer len-
ghirlanda ti faran, come tua corte,
poi che d'amore il tempo a lor tu porte.

F.[11(b)] *Il ciataco è una specie di cucolo, cuculus melanoleucus, il quale dicono che non beva d'altra acqua che della piovana, onde un altro suo nome è* nabho 'mbupa *che bee acqua del cielo. Raro è che a proposito di nuvole o di piogge i poeti indiani non tirino in campo quest'uccello.*

F.[12] *Il testo ha balâca* (balâka) *specie di gru, la quale, facendo la sua covatura nella stagione piovosa, accoglie perciò con tanta allegrezza la giunta delle nuvole che la conducono. È noto come le gru volino ordinatamente, facendo, secondo che dice Dante, in aere di se lunga riga; la quale qui, conforme al testo, ripiegano in figura di ghirlanda. Cfr. str.* 21*, 23. Questa specie di gru è secondo i Comm. l'Ardea torra, o putea. Da Omero a Schiller, colle gru di Ibico, questi uccelli hanno avuto gran parte nella poesia d'occidente; e tanto più l'ebbero in quella dell'Asia, lor patria

Ἀσίῳ ἐν λειμῶνι, Καϋστρίου ἀμφὶ ῥέεθρα.
Il. II, 459.

. . . . et quæ Asiæ circum
dulcibus in stagnis rimantur prata Caystri.
Virg. Georg. I, 383-4.

Il poeta trae motivo di doppio senso da balākāḥ che significa tanto gru come fanciulle inamorate; spiegazione prescelta dal traduttore in prosa. E in realtà la festa della Concezione, nel testo garbhādhāna, è una delle principali solennità per le donne nell'India.

Alla sinistra, vāma, s'intende non tanto in senso di onoranza col dare all'accompagnato la destra, quanto per segnale di buon augurio.

Nel passo parallelo del Ṛtusaṃhāra 2, 3 si ripete questa descrizione: cfr. la versione del Morici nell': Orlando Furioso, periodico, Pisa 1886, p. 11 e segg., cui accompagniamo l'altra forse più letterale:

Assetati gli augei scorta le fanno,
acqua chiedendo; mentre china a terra,
versando pioggia, lentamente vanno
e dolce suono il grembo lor disserra.

Da la turba de' ciataki assetati
chiamate in alte strida
muovon lente le nugole
di densi umori gravide incombendo;
ma dal capace seno
agitatore delle tumid' onde
grato di tuono un brontolio risponde.

Rallegratore degli orecchi è detto il tuono anche nella strofa 40.

Qui rappresentato è il ćātaka = cuculus sparveroides il più prossimo al melanoleucos, da cui pare diversifichi unicamente pel grado di colore: più nero e bianco nell'uno, più fulvo-giallognolo nell'altro. Figurato dal Gould, Himalayan Birds, tav. 53. La gru disegnata è l'elegante Ardea brag, tolta dal Jacquemont, Atlante II, tav. 6.

10.

« Seguendo il tuo cammino
imperturbata, o nube,
tu per fermo vedrai quella dolente
che sol di me pensosa
i giorni conta e l'ore 5
la debil vita colla fè reggendo,
perocchè ognor la spene
alla donna deserta avvince e tiene,
come legame un fiore,
il timidetto ed amoroso cuore. 10

E lei certo intenta a contare i giorni, sposa fedele, ancor viva mirerai, o tu dal passo irresistibile, la donna mia, tua sorella; solitamente il filo della speranza, pari a quello di un ragno, sostiene nell'assenza del marito il cuore delle donne bisognose d'amore, che simile a' fiori di leggeri avvizzisce.

Alcuni considerano questa strofa come inserta male a proposito; perchè interrompe con un balzo il movimento del soggetto. Ma il più degli editori e traduttori non la rifiutano, per la bella immagine che la chiude, e che la fa veramente degna di Kālidāsa. Fuor di luogo può parere, ma non certo apocrifa. Il testo dice letteralmente: vedrai la sposa del fratello [bhrātṛ-ǵāya]; che M. intende « di me che sono il fratel tuo ». È questo un semplice accento di affettuosità, o è una rimembranza mitica dei rapporti fra le nubi e i genii di Kuvera?

Concettoso del pari è il termine āçā-bandha che significa insieme: « filo della speranza e fil di ragno » tanta è la sua fragilità. Il chiosatore Rāmanātha soggiunge: come un fiore staccato dal suo stelo viene sorretto da un fil di ragno.

Il fiore rappresentato è quello del Nićula di cui si parla nella strofa 14, cioè la Barringtonia acutangula, descritta dal Rheede o. c. IV, tav. 7.

11.

« E come a te dallo squarciato seno
rompere il tuono udranno,
che quasi ombrelli al suol suscita i funghi
d'infra il terrestre grembo,
lieti gli augelli dai purpurei vanni 5
dentro il rostro recando un fil di loto
esca del lor vïaggio,
ti si faran compagni
sino alle vette del nevoso Imao
desiderosi di toccar la sponda 10
che al bel lago Manaso
cingon le limpid'onde.

Come i cigni regali agognanti alle acque del Manasa odano il tuo tonare giocondo all'orecchio, il quale fa che la terra si copra di funghi come d'ombrelli, te nel cielo su fino al Kailâsa accompagneranno, seco portando come viatico pollini e germogli di loto.

A la voce di te che l'arsa terra
d'ampie ombrelle di funghi orni e ri-
come a novella lieta, si disserra [stori,
dal suol la turba degli augei canori:
e, rivolando al Manasa, si serra
intorno a te che la lor sete irrori:
ognuno ha in bocca un fiore di ninfea,
onde il viaggio altissimo ricrea.

V.[5] *Sono una specie d'oche (râgiahansa = regis anseres, oche reali) dall'ali fiammeggianti che alcuni credono sieno i fenicotteri.*

V.[11] *Il Manaso è lago situato sull'Imalaya, al quale nel tempo delle pioggie si riparano veramente parecchie sorta di uccelli acquatici dell'India.*

12.

« Moviti or dunque e il vale ultimo porgi
al tuo diletto amico,
a questo monte eccelso,
che ne' suoi gioghi ha impresse
le dal mondo inchinate orme di Ramo, 5
e a cui di quando in quando
congiunta amabilmente
in calde stille esprimi
il duol che ti martira
quando da lui disgiunta in stranie rive 10
te a lungo, o nube, il tuo destino aggira.

L'abbracciando, congedati da questo caro amico, alto monte segnato a' fianchi dall'orme agli uomini venerande del signore dei Raghu: il quale, sempre che teco si ricongiunge, manifesta il suo amore, versando lagrime eccitate dal futuro tuo distacco.

Prendi adunque, o Signor, commiato e [abbraccia,
l'alto monte, l'amico tuo diletto:
sul cui pendio dei piè la santa traccia
Rama lasciò, quand'ebbe in lui ricetto.
Ogni volta che tu dalla sua faccia
ti parti, in segno del tuo grande affetto,
calde lagrime versi, per il duolo
di restar, così tosto, di lui solo.

Aiutato dalla lezione bhavatā che meglio distingue la posizion del caso della nube da quella del monte cui si riferiscono snehavyaktis e muñćato, osserva lo Stenzler che M. bene interpreta là dove dice: «Prendi commiato da questo monte il quale ogni volta che a lui ti ricongiungi dà segni della sua affezione»; e questi segni sono i vapori «perocchè, osserva M. bāṣpa val tanto lagrime quanto il vapore» cui il monte, riarso dal sole, rende allor che la pioggia il bagna. È il pianto della montagna. Ma erra M. quando intende bāṣpam uṣṇam «la calda lacrima» come di gioia; perocchè nel concetto indiano le lagrime della gioia sono fredde, mentre calde son quelle del dolore. Così nel Raghuvamça: le lacrime di Kaikeyī provocate dal vecchio re son calde per il dolore çokauṣṇaiḥ pārthivāçrubhiḥ, 12, 4; e invece son fredde quelle di Sītā anuṣṇais tadānandāçravindubhiḥ 12, 62. Si compara il niveo fiume scendente dall'Himavate ad un torrente di fredde lagrime di gioia 16, 44; e finalmente le lagrime delle due madri per contrarii affetti divise: «le lagrime fredde della gioia separavan da quelle calde del dolore come i flutti del Gange e della Saranyu, gl'uni scorrenti dal nevoso monte, gl'altri fatti caldi dall'ardore estivo» 14, 3. Il pianto è dunque del monte,

non della nube; e lo si potrà vedere tanto sotto forma de' vapori quanto delle lagrime che ne imperlano la vetta allorchè il nuvolo allontanandosene la scopre. La interpretazione del Flechia e del Morici, basata su quella dello Schütz, è quindi giusta là dove essi dicono le lagrime calde di dolore, ma non più quando le attribuiscono alla nube anzichè al monte.

F.[16] *Il monte detto Rāmagiri, già nominato nella prima strofa, reso, come s'è detto, venerabile pel soggiorno fattovi da Rāma, del quale ancora vi si adorano impresse le orme sulla pietra, come altrove quelle di Sivo, secondo la strofa* 58.

Nell' India e nel Ceylan sono altri monti, che portano i segni de' piedi di Santi. Nel testo Rāma è chiamato signore dei Raghu. Il significato di raghu come aggettivo: ratto, agile al corso, appare già nel Ṛgveda, coll' antichissima permutazione di r e l (= laghu = (ε-)λαχυ = legv(i)). Come epiteto dell' antenato di Rāma, fondatore della schiatta di tal nome ci ricorda il piè-veloce Achille.

Mancandoci la figura vera e propria delle impronte dei santi dell' India, a rendere una giusta idea di siffatte leggende riproduciamo « le pèche di S. Maman » presso il santuario di Caleipo nel Bellunese; illustrandole colla nota favoritaci da una distinta folklorista veneta. Raccontasi che la cappella che sorge presso una fonte d'acqua miracolosa fu costrutta in un anno di epidemia di bambini, di una specie d' influenza per cui tutti perivano. Col bagnarli e col far bere loro di quell'acqua si salvavano. Ciò avveniva verso il 300 circa d. C. Secondo altra versione la chiesa fu costrutta nel 500 in onore di S. Maman che liberò il paese dalle belve, specie dai serpenti che l' infestavano. Come la memoria del santo, che nacque, fu martirizzato e morì in Oriente, si sia trasportata in questo luogo non si sa. Fra le virtù dell'acqua di S. Maman v' ha quella di rendere abbondanti di latte le nutrici, le quali perciò si recano a berne dopo essersi propiziato il santo collo scoparne la cappella. È notevole quest' uso comparato a quello per cui ne' racconti indiani le donne si propizian le divinità colla mārǵanā « lustratio » del santuario a mezzo della mārǵanī, la scopa. Evidente è poi la origine della credenza nella prosperità del latte dalla falsa etimologia del nome del santo. Ma ciò che interessa maggiormente pel raffronto della leggenda di Rāma è il fatto che i passi di S. Mamante vanno con rapidità e leggerezza maravigliosa dall' una all' altra delle sommità della valle.

13.

« Or io dirotti in pria
quale tener cammin, verso qual lido
tuo vïaggio drizzar uopo ti sia;
indi il messaggio udrai ch'io ti confido.
Quando t'avvenga, o nube, 5
di correre in tua via con affannosa
lena gli eterei vani,
sulle montane vette
poni l'aereo piede e ti riposa;
se la sete t'affligge ovver l'arsura 10
refrigerio ti dien le rilucenti
onde delle correnti.

Ora mi ascolta, mentre vo descrivendo il cammino conveniente al tuo viaggio (il mio messaggio, che dee bere il tuo orecchio, o dispensatore dell'acque, udrai appresso); dove, man mano che tu sia stanco, andrai su monti fermando il piede, e mano mano che tu sia assetato, andrai lambendo l'acqua de' fiumi soave molto.

M'ascolta intanto che il cammin ti dico, che nell'andare, o Nuvolo terrai; [co,
il mio messaggio quindi, con amico
orecchio attentamente ascolterai.
Quando stanco tu sia, sovra l'aprico
dorso di qualche monte poserai;
se sfinito mancar per via ti senti
scendi a gustar le pure acque correnti.

Nel v. 10 kṣīṇa del testo anzichè « assetato » è da tradursi « smunto » o kṛçāñga, secondo M. e il comm. Bhāratamallika cioè: ridotto macro dell'acque lasciate cadere in pioggia, onde deve ristorarsi ai fiumi. Bene quindi lo « sfinito » del Morici. M. ci fa anche avvertiti che il parilaghu payas tradotto generalmente per « soave o pura onda » mantiene il suo valore di « leggerissima »; perciocchè in quanto ha perduta la sua pesantezza diventa ovvia e confacente alla nube (pathya). Non s'avvede però Mallināthа che la citazione da lui fatta di Vagbhaṭa, fisico autorevolissimo, sostituisce il senso medico (di « purgata e digeribile ») a quello pittorico di Kālidāsa.

Lo schizzo riproduce un rilievo dell'India, che in proporzioni maggiori, colla indicazione di tutti i punti toccati a illustrazione del descritto viaggio della nube, diamo più innanzi.

14.

« Oh mira, oh mira, il vento
seco un giogo portar della montagna! ».
Così pel ciel veggendo
muoversi le tue cime
diranno esterefatte 5
le aeree donzelle.
E tu lasciando intanto
coteste piagge algose
verso il nordico ciel drizza il tuo volo
e sì poggiando fiacca 10
colla maggior tua mole
l'orgoglio ai tracotanti
per immane proboscide elefanti.

« Strappa via forse il vento la cima del monte? » — Così pensano, alzando a te la fronte le vaghe donne dei Siddha, e paurosamente ti vengono guardando; tu intanto con la faccia a settentrione spiccati a volo per l'aere da questo luogo di gustosi Nicula coperto, e scansa nella via gli orgogli delle ingenti proboscidi dei Dinnaga.

« Porta il vento d'un monte l'aspra [vetta? »
diran dei Siddha le vezzose mogli
guardando paurose, con eretta [gli.
fronte, a te, ch'alto agli occhi lor ti togli.
Tu lascia il suol, che de' suoi fior t'allietta,
e più dell'aria boreal raccogli: [letta,
ma scansa in tuo cammin l'ira de' [grossi
elefanti che il ciel reggon sui dossi.

F. 17 *Le aeree donzelle. Il testo dice le donne dei Siddi* (Siddha), *che sono una specie di semidei, abitanti dell'aria. Vedendo esse la nuvola spiccarsi dal monte crederanno che sia un pezzo d'esso monte divelto e rapito per l'aria dal vento, e ne avranno sgomento.*

F. 18 *E sì poggiando fiacca ecc. Secondo le credenze degl'Indiani in ciascuno così de' quattro punti cardinali come de' punti intermedii, il mondo è sostenuto da uno smisurato elefante. Sul niffolo o proboscide di questi elefanti si crede che si riposino le nuvole quando sono stanche di camminare*

pel cielo; e perciò qui pare s'intenda di dire che questo nuvolo poggiando arditamente mostra non aver bisogno del puntello somministrato dagli elefanti. Questo il senso palese dei versi. Ma ce n' è un altro recondito.

Nićula = Baringtonia acutangula, copre qui una allusione, secondo M., ad un amico, condiscepolo di Kālidāsa e poeta di gusto (sarasa) che ne difese a viso aperto le opere contro le critiche di un avversario di lui Kālidasa, l'acerbo Diṅnaga. Il verso dovrebbe intendersi così: Mentre tu, o mia poesia, sei compresa nella tua altezza da uomini e donne che sono nell'arte perfetti, i quali pensano: « essa abbatterà l'orgoglio del monte (l'avverso Diṅnaga) », tu levati da questo luogo ove fiorisce Nićula il gentil poeta, e poggia in alto, scansando il contatto delle rozze mani di Diṅnaga ». Anche la strofa 20 pare nasconda una allusione analoga ai superbi emuli di Kālidāsa. Cfr. la introduzione p. 6.

Vedi la figura del Nićula a str. 10. La immagine dell' elefante furibondo che minaccia la nube è riprodotta dalla scoltura di un cofanetto antico dell' India in legno di sandalo.

15.

Ecco verso orïente
da quella balza alzarsi
come monil di varïate gemme,
d'Indra lo splendid'arco
che alle tue nere forme 5
darà pregio e beltà, quali fur viste
già del pavon le piume
col lor tremolo lume
di Visnù la persona abbellir tutta
quand'ei quaggiù fea stanza 10
sotto la bruna di pastor sembianza.

Come un fascio di riflessi di gemme sale ad Oriente dalla punta di Valmika quel mirabile arco di Akhandala, onde l'azzurrognolo tuo corpo acquisterà bellezza più grande, come pel variopinto splendore della coda del pavone quello di Vishnu a mo' di pastore vestito.

Dai gioghi di Valmika, ad est, ri- [splende
qual riflesso di gemme, e il guardo [abbaglia,
spezzato l'arco d'Indra, che scoscende
con esso i monti, quando va in batta- [glia,
Ei d'un'alta beltà tutto comprende
l'oscuro corpo tuo, sì che s'agguaglia
a quello di Vishnu, pastor d'armenti,
che in capo ha di pavon piume lucenti.

F. 10 *D'Indro lo splendid' arco. L'arco d'Indro è l'arcobaleno* (*v. la nota alla str.* . . . Non indicata dal F.; volea segnare la 61ª).

F. 20 *Quali fur viste — già del pavon le piume ecc. Si allude all'avataro o incarnazione di Visnù sotto le forme di Crisna* (kṛṣṇa, *nero*), *il dio pastore, del quale sono celebri gli amori colle forosette del Vrindivano. Esso è rappresentato come di color nero e per lo più ornato di piume di pavone.*

Valmīkāgra, una punta del Rāmagiri, come pare, così chiamata dalla sua forma di un monticolo di formiche termiti (valmīka). Nel testo Indra è detto: Ākhaṇḍala che vien tradotto « l'infrangitore » da khaṇḍa brano. Ma più direttamente dal portar che fa l'arco dhanuḥ-khaṇḍa che è suo attributo, come di Apollo arciere.

La vignetta è tolta dal Rāgamāla, di cui alla strofa 8.

16.

Poichè di Mala ai campi
dolce olezzanti per novelli solchi
nube fecondatrice, alto poggiando,
(spettacol grato agli amorosi sguardi
di vaghe villanelle) 5
refrigerio di pioggia avrai concesso,
leve leve movendo
verso occidente in pria
piegati un cotal poco,
poi ver settentrïon segui tua via. 10

« In te è riposta la prosperità dell'aramento! » Così bevuto dagli occhi delle contadinelle, raggianti d'amore, inesperti delle lascivie del ciglio, appena tu sia salito al Mâla che pur mo' solcato olezza, movi innanzi con lieve passo un po' ad oriente e un po' a settentrione.

« Da te dei frutti pende ogni speranza! »
le villanelle, in te fise, diranno, [stanza
con gli sguardi bramosi, ove ha sua
amore, ancor che i vezzi suoi non sanno.
Salito il Mala, ond'esce la fragranza,
che i freschi solchi de l'aratro danno,
con molle andare, reggi quindi l'ale
infra occidente e il ciel settentrionale.

Sulla posizione di Māla non si hanno che congetture. M. la prende per una regione montana, o altipiano, sull'autorità di Utpala; e fors'anche appoggiandosi al termine āruhya, di salire. Il ms. del Flechia ha qui segnata la nota 21 rimasta in sospeso.

Le fanciulle di Māla avrebber appartenuto agli antenati delle tribù odierne dei Goud, di questa regione centrale. Dal gruppo descritto nel Rousselet (Voyage dans l'Inde, ediz., italiana, Treves 1885. Cf. Indian Pictures by R. W. Urwick. London. p. 46) come quella che più si accosta al caso nostro, è tolta la vignetta. V. anche intorno ai Gond moderni: The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh by W. Crooke. vol. II. Calcutta, 1897.

17.

A te, che già le fiamme
divampatrici dei boscosi balzi
gli hai con tue pioggie estinto,
a te del cammin stanca
il giogoso Amracuto 5
grato farà del suo ciglion puntello,
perocchè l'uom quantunque
di vil prosapia uscito,
al ricorrente amico
non può duro mostrarsi e cipiglioso 10
rammemorando un benefizio antico;
quanto meno il potrà quel generoso!

Te che co' tuoi nembi spegnevi l'incendio desolatore del bosco, con bel garbo sul capo reggerà, oppresso come sarai dalla stanchezza della via il monte Amrakûta: neanche il basso ente, in vista di un passato beneficio, se a rifugio viene l'amico, rivolta la faccia; quanto meno uno che poggia sì alto?

Te sosterrà, del lungo andar già stanco,
sul capo l'Amrakuta, eccelso monte:
poi che gl'incendii del selvoso fianco
estinto gli hai della tua larga fonte.
Grato d'antico dono l'uom, pur anco
in vil stato, non volge la sua fronte
da l'amico che a lui soccorso chiede:
che dir di quei che così eccelso siede?

Il testo ha qui: yas tatho 'ććaiḥ, ben tradotto con: che così eccelso siede. E v'ha il doppio significato: del monte e dell'uomo generoso.

F.[22] *Gl'incendi delle selve sono assai frequenti nell' India, originati il più delle volte da fiamma generatasi mediante il vicendevole confricamento di certe piante agitate dal vento.*

F.[23] *L'Āmracuto* (Āmrakūṭa) *è un monte che si crede risponda all'odierno Omercuntuc. In sanscrito āmracūta suona cima d'āmra e il monte fu chiamato con questo nome perchè abbondevole di piante d'āmra (mangifera indiça). Cfr. la strofa seguente,* Ritiensi sia la cima più orientale dei monti Maikal.

Una bella descrizione di questi incendi di *foreste* nei paesi tropicali è contenuta nel Ṛtusaṃhāra I, 22-27, resa così dal Morici, nel citato giornale:

Un vasto incendio per la selva infuria:
ardon le piante e l'erbe, e porta il vento
le foglie sparse ed aride
impetuoso e pieno di spavento:
l'arsa dal sol, senz'acqua, ignuda landa,
alto terror inspira da ogni banda.
. . . .
Spinto dal turbin violento agli alberi
a i tronchi, ai rami, ed a' virgulti il foco
in fiero amplesso serrasi:
e del color di puro minio e croco
novo ed aperto, alto sorgendo accampa
per tutto il cielo la vorace vampa.
Entrando ne' montani spechi strepita
ed a spire per gli aridi canneti
forte stridendo crepita:
e, dilagando, in un istante i lieti
boschi devasta, e distrugge gli armenti
da l'investita selva invan fuggenti.

Poi del cotone fra le piante gettasi,
e come lucid'oro fiammeggiante,
dai tronchi che si fendono
guizza sui rami, e per le foglie errante
saltando s'erge: e come il vento il caccia
ancor più forte l'ampia selva abbraccia.

Vedi anche la descrizione di un incendio di una foresta *montana* di abeti nel Kaçmīr, De Gubernatis, Peregrinazioni indiane, III, 233.

Mancando una descrizione dell'Āmrakūṭa e della forma di esso, si è scelto a rappresentarlo quella fra le vedute dell'India che meglio parve accostarci alla delineazione della strofa. Cfr. Daniells Tav. XXII e XVIII, serie quarta.

18.

Quando sul suo cacume
tu ti sarai posata
di nereggiante treccia a simiglianza
quel monte, i fianchi sparso
di piante d'amra, onuste 5
di frutti rilucenti,
spettacolo sarà caro ai celesti,
mostrandosi, in figura
di terrestre mammella,
nero nel mezzo e tutto nel contorno 10
di ranciato color fulvido e adorno.

E quando tu, pari a molle chioma, ne toccherai la cima, quel monte dai fianchi rivestiti delle selve di mangifere, splendide di frutta mature, verrà certo degno di esser contemplato dalle coppie immortali, quasi mamma della terra bruna il mezzo, nell'altra parte bianca.

Del monte già salito sulla cima,
tu sembrerai la sua chioma lucente
a gli uomini che quel guardan da l'ime
valli, di bianchi manghi risplendente.
Ma alle coppie immortali, che il sublime
aer trascorron, sembrerà turgente
sen della terra il monte, per te scuro
solo alla cima e il resto bianco e puro.

La immagine di monti gemini, specialmente se candidi di neve, quali mammelle della terra, non è infrequente nella poesia dell'India. Così in Raghuvaṃça 4, 51. E non meno nella poesia popolare europea. Basti ricordare mamelon dei Francesi. Le puppe chiamansi del pari le due cime che si presentano sotto tal forma nella catena del m. Capanne all'Isola d'Elba.

L'aggettivo pāṇḍu tradotto dai più per bianco, e dal Flechia per aranciato, vale propriamente pallido; è quella tinta bruno giallognola assunta dagli Arii bianchi sotto il clima dell'India, o dalla mistura colle schiatte aborigene. E fu invero l'epiteto dato nella grande Epopea del Mahābhārata al padre degli eroi protagonisti. La parola non è del Veda, e tradisce nella sua forma la fonetica delle lingue aborigene. Nemmeno la etimologia può quindi aiutarci a precisare il punto vero del colore significato da questa parola. Le cose, specialmente piante e fiori, che

l'hanno per epiteto ci offrono una scala abbastanza estesa di tinte. La decisione deve qui esser data dalla pianta che dà al monte la sua veste, la Mangifera indica. M. ci dice che i mango silvestri mettono i frutti e li maturano nel mese di Āṣāḍha. E più oltre che il color pāṇḍu secondo Amara è un bianco-giallognolo o un falbo pallido. C'entra forse qui nella scelta dell'aggettivo un po' anche la polvere di sandalo, con cui son use cospergersi il seno le fanciulle, secondo il Ṛtusaṃhāra I, 6.

Il Roxburgh, Flora indica II, 435-37 conferma il fatto della maturanza nei mesi di maggio-giugno-luglio; e descrive il fiore: small, yellow with some stripes and red near the basis of petals. E giallo è detto anche il frutto (drupe) quando è maturo.

Vuolsi dunque intendere quel colore speciale della pelle delle classi superiori dell'India, ove muoiono insieme il bianco il bruno ed il giallognolo; che nella scala del Broca s'accosterebbe al n.° 54 o al 40, raggiungendo solo in casi molto rari il 24. Il Flechia, accurato osservatore ha colto nel segno sopra tutti gli altri interpreti. Cfr. strofa 29.

19.

E come in su quel monte
gradito albergo alle silvestri ninfe,
ti sarai ferma alquanto,
fatta più presta e lieve
pei riversati umori 5
per l'aereo tuo calle oltre movendo
vedrai l'ondosa Reva
che giù per le scoscese
falde del Vindhio rompesi in ruscelli
come suol dalle tempia umor gocciante 10
per le segnate righe
l'aspre guance solcar dell'elefante.

Sostato alquanto su quel monte, ove le donne de' boscaioli vanno godendo dentro a' pergolati, corsa dopo uno spargimento d'acqua a più rapido passo la seguente via, vedrai la Revâ frangersi gorgogliando al sassoso piede del Vindhya, che è come fregio a rotte linee disegnato sul corpo dell'elefante.

Sosta alquanto in quel bosco, a la cui [ombra
meriggiano le donne de' romiti:
e alquanto ivi de l'acque ti disgombra,
per giunger presto della Reva ai liti,
che a piè de l'aspra Vindhya rotta e [ingombra
da rocce, i flutti avvolge men spediti:
tal scorre per le tempia all'elefante
ne' curvi fregi l'acre umor stillante.

Il ms. del Flechia ha qui la strofa espunta dallo Stenzler come già dal Gildemeister e dalla edizione di Calcutta 1851. Essa non è che la ripetizione della 17ª; l'ha però conservata anche il Wilson forse per amor del nuovo nome del monte, al cui proposito si veda la introduzione p. 11 n. 2.

Il Citrakûṭo dalle molte vette
ti reggerà cortese
coll'elevata fronte
quando già lassa poggerai sovr' esso;

e tu dal sen dirotta
piova su lui versando
ne spegnerai l'arsura
e le cocenti vampe;
chè i ben locati uffici
dunque non van distrutti
ma floriscon ben presto e portan frutti.

Il testo non parla dell'umore odorato di muschio stillante dalle tempia dell'elefante nel tempo degli amori, com'è descritto nella str. seguente; immagine, del resto, di frequente ripetuta nella poesia indiana e che sarebbe stata ben appropriata nella similitudine col torrente. Qui non si parla che di ornamenti: sia delle gualdrappe a rete variegata, sia di fregi dipinti sul corpo dell'elefante, come vogliono i commentatori. La traduzione bhūti, come l'umore fluendo dalle tempia degli elefanti, è del Gildemeister; ma il lessico petropolitano la rifiuta, ed anche lo Stenzler.

Per la descrizione della Revā o Narmadā o Nerbuddha, il fiume sacro e più celebrato dell'India dopo il Gange, vedi Le Bon, o. c. p. 27 e segg. Réclus, Nouvelle Geogr. Univ. VIII, 440.

20.

E poi che quivi de' gittati umori
rifatta ti sarai, largo bevendo
in quelle sue correnti
tutte odorate dai colati succhi
de' rabidi elefanti 5
e dai boschetti di giambù coperte,
il tuo cammin ripiglia
e sì d'acque ricarca
male il vento potrà vincerti al corso,
chè il vuoto ed il leggero 10
dare al grave ed al pien denno il sentiero.

Come, tu per aver versato una pioggia, abbia da quella riviera attinto l'acqua, che profumarono gli acuti umori degli elefanti boscaioli, e trattengono nella sua foga i cespugli de' Gambû, va innanzi; con l'acqua dentro te, o nuvolo, non può trascinarti via il vento, che a ogni vuoto è leggero, ogni pienezza torna grave.

Quando al ristor della versata piova
acqua raccolta avrai da la corrente,
che fra i cespugli mal sua via ritrova
e gli elefanti fan del mada aulente,
la via riprendi. Farà vana prova
il vento di rapir-te più possente
per l'interno vigor. Di scherno è segno
la vanità: ma il grave è d'onor degno.

Pei vv. 5 e 6 nel msc. era accennata una nota, rimasta sospesa. Vedi pel primo la nota precedente, e Ṛtusaṃhāra; cfr. la nota a str. 14 per l'ultima immagine.

I boschi nativi degli elefanti qui ricordati sono posti da M. nell' Himālaya, nei Vindhya e nei Malaya.

Ǵambū è l' Eugenia giambosia o jambolana Lam., quella che gli Inglesi chiamano rose apple. Dalla confusione di questo termine ǵambū-mālā corona di ǵambū, col termine ǵapa-mālā che vuol dire corona di preci (ǵapa preghiera specialmente recitata a bassa voce) si è fatta la idea del rosario o della corona con cui le rose non hanno nulla a che fare. Circa l' origine çivaitica della corona di pallottole, a immagine della corona di cranii portata da Çiva e da' suoi fanatici, si vegga Köppen C. F. Die Religion des Buddha 1859; p. 319 e Weber Ind. Streifen III, 164-2.

Gli elefanti rabidi qui delineati, son tolti dalla riproduzione di un antico avorio scolpito di Travancore. Cfr. Journal of Indian art.

21.

Al giunger tuo la nipa
dal color verde e bruno
a mezzo schiuderà suoi vaghi fiori
ed il gentil banano
delle fiumane in riva 5
fiderà pienamente
i bottoncelli all'aure;
mentre i ciátachi, dove
per incendio di selve il suolo olezzi
tratti all'odor felice 10
te annunzieran di piogge apportatrice.

Vedendo il nipa verde scuro per gli stami a metà cresciuti, e lungo le sponde la kandalî dalle prime gemme dischiuse, odorando ne' boschi che erano arsi l'infinitamente caro effluvio della terra, i sâranga annunzieranno la tua venuta, o nuvolo gocciante acqua.

Veduto appena il nipa che in colore
verde giallo, le chiome mezzo spande:
e le kandalî che or rampollan fuore
del fiume lungo le fiorite bande:
fiutato delle selve l'acre odore,
che sorgon su da dissetate lande,
a te, che stilli lor di tua rugiada,
indicheranno i ciataka la strada.

I testi del Gildemeister e dello Stenzler e quasi tutte le lezioni dei mss., i fior. compresi, hanno dagdha arso con āraṇya « bosco o selvaggia » finamente reso dal Morici col « dissetate lande ». E così si deve intendere; perocchè nei boschi incendiati, sotto l'acre e persistente odor del bruciato non sarebbe percepibile il vago e inebbriante profumo che emana dalla terra riarsa all'imminente pioggia, che questo è veramente l'adhika-surabhi del poeta.

Infatti una originale lezione ha ǵagdhvā, gerundio, che compie bene il corso dei periodi cogli altri due gerundi dṛṣṭvā del primo e āghrāya del terzo concetto. La difficoltà che la kadalī o banano possa servir di cibo ai ćātaka (anzichè alle antilopi o agli elefanti compresi nell'epiteto di sāraṅga, v. Mallinātha) è tolta dal confronto colle strofe 9 e 11; ove gli augelli muniti di un viatico di fiori accompagnan la nube ben augurando del cammino.

M. del resto dà il dagdhâraṇya come una varia lectio e adotta il ǵagdhvā commentandolo come la lezione fondamentale.

Il banano ricordato è la kadalī = Musa sapientum. Hort. ind. Mal. I, 12; il nīpa = Nauclea Cadamba è descritta parimenti ivi, III, tav. 33.

21.*

E i Siddhi in rimirando
i ciatachi bramosi
di guazzarvi e goder l'acqua piovana
e noverando i grù che lunga fanno
in aere di sè riga 5
te giunta inchineran, lieti che al tuo
tonar tremando le loro dilette
gioia daranno ad essi
di più tenaci amplessi. 9

E a la vista dei ciataka che a bere
affrettansi, gridando, di tue stille:
noverando le gru, che in lunge schiere
corteggiandoti vanno, a mille a mille:
appena il tuono pauroso fere,
i Siddha a te rivolgon le pupille,
grati che a lor si stringano le spose,
di paura confuse e desiose.

* Questa strofa è stata espunta dallo Stenzler, contenendo la ripetizione di parte della nona. M. dice di commentarla sebbene sia tra le spurie. Nel ms. del Flechia eran segnati per le note i vv. 1 e 4. È anche una di quelle che ha più varianti del testo: i flor. vi leggono grahaṇa-rabhasām, e sotkaṇṭhāni.

22.

Ma, ahi, ben io preveggo
che, pur volendo, o cara,
ratta per amor mio spingerti a volo,
pure di quando in quando
ti sia forza indugiarti in sulle cime 5
de' monti al dolce olezzo
de' fioriti cacubi;
deh sebbene i pavoni
con umid occhi e con gioconde grida
movono incontro a te pur gratulando 10
deh, tu tosto, o diletta,
t'espedisci da quelli e il corso affretta.

Quantunque, o amico, per amor mio desideri andar lesto, prevedo un tuo indugio di monte in monte, olezzanti dei fiori Kakubha; perquanto lusingato dai pavoni, che con gli occhi umidi di pianto ti danno in loro favella il benvenuto, fa d'accelerare il passo.

Ben che, amico, desio forte ti punga,
per amor mio di giunger tra breve ora,
credo che farai sosta ove tu giunga
a qualche monte, che d'argiuna odora.
Come puoi far che troppo non sia lunga
tra i pavoni, o signor la tua dimora,
se con umidi sguardi ricevuto,
de le liete lor grida udra' il saluto?

Il kakubha è la Pentaptera o Terminalia argiuna. Il Flechia serbava una nota (34ᵃ) anche per questo; M. lo fa uguale al kuṭaǵa o all'arǵuna secondo il Çabdārṇava.

Il canto e il danzar dei pavoni in aspettazione della pioggia son ricordati dal Ghaṭakarpara nei vv. 9-11 che ripeton da vicino queste due strofe kālidāsiane.

Avverte lo Stenzler il doppio senso, cui M. ha trascurato, fra mat-priya-, per amor mio, o mat-priyā-artham per amor della mia diletta. Anche M. dà il senso di sollecitazione, non di semplice domanda (prārthane) al vyavasyet.

Lo stile dell'albero, così com'è manierato fu imitato dalla scoltura in legno citata alla strofa 14; e quello dei pavoni da una tappezzeria a stile orientale disegnata da Walter Crane.

23.

E quando dei Dasarni
giunta sarai sul suolo
vedraivi ombrose siepi
di pandani fragranti
e de' villaggi ne' sacri ficheti
le gru costrur lor nidi;
vedrai de' boschi al lembo
del giambu nereggiar maturi i frutti
e per quelle riviere
alïanti i bei cigni a schiere a schiere. 10

Bianco splendenti le cinte delle loro selve pei ketaka cui si schiusero già le gemme, piene di cornacchie i sacri alberi de' lor villaggi pei nidi già cominciati, azzurri di-frutta mature i boschi di g'ambu, e per qualche altro dì ospiti i cigni, te venendo avranno i Daçârnas.

Or fra i Dasarna al venir tuo biancheggiano
per gli sbocciati pandani i giardini:
ed i boschi di giambu ove nereggiano
per i maturi frutti al suolo inchini:
per pochi dì de' cigni i canti echeggiano
colà, finchè tu giunga ai lor confini:
e, appesi a' sacri tronchi i novi nidi
i passeri le valli empion di stridi.

ketaka è il Pandanus odoratissimus che il M. dice di color giallo, così esplicando nuovamente il pāṇḍu-ććhāya « dagli aurei riflessi ». Illustra sūćibhinna con spaccati a mo' di spilli, cioè di strumenti chirurgici fatti a forma di gemma o bottone.

gṛhavalibhuǵ che si ciban dei rimasugli de' sacrifici casalinghi chiama M. tutti gli uccelli domestici a principiar dalla cornacchia (kāka), altri nomina il passero e l'ardea nivea; onde le diverse spiegazioni.

Pei Daçārṇa che ritenemmo essere gli abitanti della regione solcata dalla Daçārṇā, v. introduzione p. 11.

Il sacro fico è la celebre ficus religiosa. Sotto i rami e le radici che scendono e risalgono dalla terra formando di una pianta sola spesso una intera selva si raccolgono i religiosi, e vi costruiscono le loro celle o tempietti.

24.

Toccata quindi la regal cittade,
la celebre Vidiça,
tu n'otterrai ben tosto
a' desiderî tuoi larga mercede;
berrai le limpid'acque 5
là della Vetravati
che dolce chiara e fresca
con volto crespo e con bianchiss'onda
mormorando sen va tra sponda e sponda.

Entrando nella regale città di nome Vidiçâ, che va per le terre famosa, a coglier tosto buon frutto del tuo stato d'amante, vicino alla riva, bacerai, come un viso le cui ciglia si increspino, l'acqua della Vetravatî dall'onde irrequiete, dal murmure caro, tutta dolcezza.

Là Vidisa vedrai, per tutti i lati
del mondo, insigne, alta città regale.
Soavi frutti ivi ti son serbati,
cui per copia il tuo amore è solo uguale
chè berrai l'acqua della Vetravati,
da le cui onde un dolce canto sale,
e mobile s'increspa, come volto,
che gli archi delle ciglia abbia raccolto.

Vidiçā, l'odierna Bhilsa, fu una delle sedi maggiori del buddhismo, come attestano le rovine de' suoi grandi templi, e doveva essere in fiore e in fama al tempo del poeta. Vetravatī, l'arundinosa, di canne rivestita. Il doppio senso di questa strofa è: bacerai (o berrai) l'acqua sospirosa presso la sponda, limpida come il volto della fanciulla amata; l'incresparsi dell'onda finge l'aggrottarsi delle ciglia di lei che si mostra corrucciata.

La figura rappresenta la celebre porta nord del gran topi (sthūpa) di Sanchi, sui luoghi ove sorse Vidiçā; il sasso porta la nota iscrizione detta appunto di Sanchi.

25.

Quindi a riprender lena,
ti poserai del Nicio in sulla cima
che da te tocco fremerà di gioia
di pel rizzando in guisa
suoi fioriti cadambi: 5
ei che dal grembo de petrosi spechi
effluvii diffondendo
di meretricio aroma
rivela di procaci
drudi e d'amanze le carezze e i baci. 10

A riposarti t'adagia lì sul monte Nic'ais, che al tuo contatto pei dischiusi fiori Kadamba rizza come i suoi capelli: il quale colle sue grotte esalanti il profumo di voluttà meretricia, svela de' cittadini le dissolute giovinezze.

Sul Niciais, ch'ivi sorge umile colle,
scendi a posare della tua stanchezza.
Là i fioriti kadamba le corolle
ergeran del tuo amplesso a la dolcezza.
Là dalle grotte esce un profumo molle,
che tradisce i piacer de la bellezza,
cui lascive fanciulle ai dissoluti
giovani cittadini hanno venduti.

Le Panyastrī, come le etére in Grecia, ebber gran parte nella storia letteraria dell'India, ove apparvero quale parte più colta del pubblico femminile.

Il rizzarsi dei capelli, l'horripilatio descritta qui del monte di cui i fiori figuravan come i peli, è il segno non dell'orrore o di una sensazione spiacevole, quale nell'uomo europeo; sibbene accompagna il brivido di una sensazione amorosa o piacevole nell'uomo indiano.

Il kadamba è il Iasminum indicum, descritto quale: bacciferum flore albo majore, noctu olente, vel arbor tristis de die alba. Hort. Ind. Malab. IV, 48. Sarebbe quindi diverso dal nīpa di color verde e bruno reso come Nauclea cadamba. Cfr. str. 21.

26.

Poichè di tal riposo
confortata sarai, muovi alle sponde
di Naganadi e quivi
manda giù pei giardini
refrigerio d'umori al fior novello 5
de' candidi gesmini;
e le fanciulle intanto
che ghirlande intrecciando
all'azzurre ninfee gravan le foglie
con pioggia di sudori, 10
per poco d'ora avranno
dall'ombre tue sollievo al loro affanno.

Riposato che ti sia, va innanzi, irrorando con fresche gocce d'acqua al margine della Naganadi gli sboccianti gelsomini delle selvette, facendoti un istante con la cortesia dell'ombra conoscere ai volti delle cercatrici dei fiori, alle quali stanche dell'astergere il sudor dalle tempia, avvizzisce il loto che pende dall'orecchio.

Riposato il cammin riprendi e irrora
di freschissime goccie i gelsomini,
di cui la Naganadi tutta infiora
lungo le amene sponde i bei giardini.
E d'ombra sii cortese, anche brev'ora,
a le fioraie, su' cui volti chini
le ninfee da l'orecchie vizze pendono
sì che mal dal sudore lo difendono.

yūthikā Jasminum auriculatum. Il nome che M. riferisce (da Amara) di gaṇikā e di māgadhī e che alla lettera si tradurrebbe anche « l'etéra magadhense » ha necessariamente rapporto colle puṣpalavī, le fioraie che nell'India, come dappertutto, non si distinguevano per la severità dei costumi; e un altro Comm. le dice sāmānyayoṣit addirittura. Il coglier fiori per ornarne i templi o pei sacrifici è mansione di una speciale tribù o casta dei Mālākāra così perciò chiamati, o Mālin (cfr. Sherring, Indu Tribes and Castes p. 323-29) de' quali è nota la straordinaria abilità, e la conoscenza dei costumi delle piante.

Naganadī, identificata dal Wilson colla Parbatty (Pārvatī), ma incertamente. Varie sono le lezioni, il testo di Calcutta ha Vananadī, e M. ricorda Nadanadī; altri fra cui fior. b Navanadī (a. Naga-). Cfr. la congettura del Morici n. 25 sulla trasposizione di questa e della seguente strofa.

M. osserva che alla vista dell'amante si rischiara il volto delle fanciulle; e tale per un momento le coglitrici di fiori contempleranno il nuvolo.

La figura qui rappresentata che ci ricorda assai davvicino la donna di Dante:

. . . . che si gìa
cantando e discernendo fior da fiore

è riprodotta esattamente dalla bellissima tavola 8 della Rāgamālā.

27.

Sebben, volgendo ad aquilone il corso,
dal tuo cammin tu deggia
torcere un cotal poco,
pur non sia che tu schivi
della bella Uggiajini 5
vagheggiar di lontano
i palagi, gli spaldi e i rivellini;
e se delle sue donne
gli amorosi e languenti occhi non miri
esterefatti al subito e profondo 10
romper de' tuoi baleni,
misera! ignori quai bellezze ha il mondo.

Se anche, te procedendo verso il settentrional sito, alquanto è deviato il cammino, non lasciar d'accostarti ai tetti, pari ad un seno, dei palazzi di Uggayini; se tu di quelle cittadine non vi godi gli occhi dal mobile ciglio, esterrefatti pel guizzo della folgore, puoi dire di non aver vista quella terra.

Ancorchè a norte il tuo cammin si volga
verso Uggiaini alquanto puoi piegare.
Nè della lunga via colà ti dolga,
delle terrazze in seno, riposare;
che ingannato sarai, se ti si tolga
quelle d'alta beltà donne ammirare
e goder degli sguardi lor tremanti
al guizzo de' tuoi lampi serpeggianti.

M. determina la posizione di Uǵǵayinī rispetto alla direzione del viaggio della nube. Uǵǵayinī (che è la stessa secondo Utpala, che Viçālā) giace alquanto ad occaso dal corso della Nirvindhyā, la quale scende dal Vindhya in direzione di settentrione: kiyaty api dure sthitā.

Non avendo trovata alcuna descrizione della Uǵǵayinī del tempo la vignetta fu ricostrutta sopra i cenni che ce ne lasciò il Yacquemont e che qui riportiamo:

« C'est une grande ville très-ancienne et très-sainte parmi les Hindous, la capitale du Malwa. Elle est située sur les bords et sur la rive droite d'une pétite rivière appelée Sipra qui descend des montagnes de Vindhya et dont les eaux, après avoir coulé sous ses murs, gardent jusqu' à leur réunion avec celles du Tchumbol, la réputation d'une grande pureté ».

Il Jacquemont le attribuiva da 40 a 50 mila anime; ma doveva essere, come dice, più considerevole in passato, poichè vi rimaneva ancora gran numero di

case vuote ed in rovina. Le sue vie sono strette e tortuose. Le case hanno per lo più la base in pietra basaltica, e i piani in mattoni crudi ne' quartieri poveri, cotti nei quartieri ricchi.

Non hanvi pressochè spazii vuoti nel centro, « Vue en projection horizontale d'un de ses édifices les plus élevé, cette partie de la ville parait extrèmament compacte. Il n'y que les dômes et les minarets de quelques petites mosquées et les pagodes éparses ça et là, qui y interrompent la monotonie des toits de tuile des maisons. Cet aspect d'Oudjin est singulierement européen ».

« . . . . . . un talus fort roide et assez élevé . . . borde dans toute son étendue le cours du Sipra. . . . . . Sur cette base, la pagode domine considérablement le quai de la rivière ».

« Toute la ville, ainsi, est située sur une plaine, élevée dans ses parties les plus basses, d'une quinzaine de mètres au dessus du Sipra ».

28.

Della Nirvindia a cui
l'onda sbalzata tuona
e di stormi d'augei suonan le rive,
sull'acquoso sentier scendi e ti posa;
tu la vedrai, correndo   5
in graziosi giri,
fartisi incontro vorticosa il grembo,
che un primiero d'amore
colloquio turba alle fanciulle il cuore.

Tu, benchè tenero dell'acqua, incontrandoti colla Nirvindhyâ che ha il cinto formato da una schiera di uccelli echeggianti il rumore dell'onde, e serpeggia con soave incespicamento scoprendo il suo vortice pari a un seno, rimani sulla tua via, chè delle donne la prima parola d'amore agli innamorati rapisce i sensi.

E la Nirvindhya incontrerai, che ha zo-
di pinti augelli al grembo vorticoso: [na
e de l'onde commosse il canto intona
nel correr ondeggiante e tortuoso:
e i vezzi mostra della sua persona
fuor del velo dell'acque sinuoso.
Ma tu non t'arrestar che il primo detto
di donna turba de l'amante il petto.

M. ci dice che il nome di questo corrente viene dal suo sgorgare dal Vindhya. Il senso di questa strofa ondeggia con molta finezza fra la natura reale e la personificazione della riviera; e il commentatore lo rileva. L'acqua profonda vasābhyantara significa anche, nel testo, il profondo affetto; come porta la sinonimia (nel Çabdārṇava). Avartanābhi è insieme il nodo del vortice fuggente dell'onda e la parte ombelicale del corpo, cui la mobile zona degli uccelli natanti scomposta a tratti dal rifrangersi del flutto fuggevolmente discopre. Poichè, aggiunge M., questo è nella natura della donna, di mostrare la passione non apertamente, ma quasi scherzando; e fra le arti v'è quella di lasciar cadere come Venere il cinto. V. nota del Morici al Varṣā str. 7 del Ṛtusaṃhāra sopra la comparazione delle riviere nadyas, colle fanciulle.

La riva della Parbatty, con cui si identifica la Nirvindhyā, in questa figura è presa alla altezza del villaggio di Kurawar nel Malwa.

29.

Come varcato avrai quella fiumana
della Sindù le poche
acque vedrai di treccia a somiglianza
volgersi tra le rive
dal cadente fogliame in giallo tinte; 5
vedrai quel fiume a quanta
povertà d'acqua senza te s'adduca;
deh tu su quel tapino
larghi dal grembo tuo versa gli umori
sicchè coi nuovi rivi 10
baldo ricresca e le sue sponde avvivi.

Passata la Nirvindhyâ devi trovar modo onde impingui la Sindhu, che di sì sottile corrente da esser diventata quasi treccia, di pallida luce per le cadenti aride foglie degli alberi che le crescono sulle sponde, prenunzia nella sua casta vedovanza la tua felicità, o tu veramente felice per la fede che ti si mantenne.

La treccia vedovile di sue onde
sottil volge la Sindhu, di te priva,
pallida per le secche gialle fronde
che cadon da gli arbor della riva.
Ma l'antica beltà, ch'or si nasconde,
con ogni possa tua ristora e avviva.
S'ella t'ami, o di tanto amor felice,
lo stato, in che è condotta, ben tel dice.

pāṇḍuććhāyā (M. -varṇā), è qui lo scialbo riflesso datole dalle foglie avvizzite cadenti dagli alberi, ove prevale il senso della pallidezza in confronto di quello della strofa 18. La chioma stretta in esile treccia nella vedovanza, sarà sciolta, in abbondante corso dall'amante col ristorare di larghe onde il fiume.

Per la rappresentazione di una riviera scorrente nella pianura indiana, non offrendosi in alcun luogo quella del corso vero e proprio delle Sindhu, nominate così con termine generico nel testo, abbiamo presa la veduta del corso della Godavarī.

30.

Giunta ad Avanti, la gentil cittade,
dove s'odono i vegli
narranti a prova d'Udayan le gesta,
fermati e quel sovrano
di bellezza miracolo contempla; 5
vedrai quella leggiadra
quasi lembo di ciel quaggiù rapito
ove trovin conforto
quei che per manco di virtù lasciaro
di Sacro il fortunato 10
celestïal soggiorno
e a secolo mortal fecer ritorno.

Come tu abbia raggiunta la terra degli Avantî, dove i vecchioni sanno contar la storia di Udayana, rècati alla città che testè dissi, la beatissima Viçâlâ, che è quel magnifico tratto di cielo che rapiron seco le non ancora sfruttate opere sante dei cittadini del paradiso, quando questi ridiscesero in terra, restando ancora un poco della mercede loro dovuta.

Giunto ad Avanti, dove pe' villaggi
ogni vecchio d'Udayana novella,
a Visala ti rechi, chè suoi raggi
spande pe 'l mondo, gloriosa stella:
lembo di paradiso, che quei saggi,
per i cui merti non bastò la bella
reggia d'Indra, rapiron qual restante
guiderdone di loro opere sante.

Il flor. a., incerto fra la lezione Avantīn e Avantīm ha finito coll'adottar la seconda; b. legge Avantī Udayana sic! Solo la prima lezione seguita dal Faiani, è giusta. M. lo conferma con la chiosa ǵanapadān gli abitati, il contado.

Dei quattro nomi ricordati da Hemaćandra Uǵǵayinī = Ὀζήνη de' Greci pare il più proprio della città, e Avantī in quanto capitale è del regno omonimo; sono epiteti Viçālā «la distesa», e Puspakarandinī lett. «paniere di fiori». E veramente essa era nel medio evo la Firenze dell' India, sì grande che per mare e per terra battea l'ali, al tempo del poeta e del suo re Vikramāditya, culla delle lettere e delle arti; il dirla un lembo di paradiso, nota M., è il solo modo di caratterizzarne lo splendore sovra ogni altra città della terra.

Io amerei interpretare: portato di cielo in terra da' beati quando, non essendo ancora consumato tutto il frutto delle virtù, essi amavano ridiscendere in questo mondo fra gli altri buoni rimastivi. Ma il senso più ovvio, connesso col concetto buddhistico-ǵainico del paradiso, è questo: che i già saliti al cielo per le loro virtù, ma che però non abbian raggiunta la beatitudine finale, il nirvāṇa, debbono ritornare al mondo quando sia finito il tempo proporzionato del godimento celeste. E per qualche residuo di lor credito si son portati via per goderselo in terra questo pezzo di paradiso. Uǵǵayinī è anche indicata fra i 7 luoghi privilegiati d'onde, chi vi viene a morire, passa in cielo.

La scena qui figurata è quella del paradiso di Çiva, tolta dal Moor, Hindu Pantheon 1871, tavola 18.

31.

Quivi di Sipro il venticel gentile,
carco l'ala d'odori
che sul mattin dischiude
il calice de' fiori
porta intorno il gridar de' lieti augelli, 5
e, quasi dolce amico
che al prego altrui consenta,
le membra illanguidite
per amorosa ebbrezza
alle donne rinfranca ed accarezza. 10

Là il vento della Siprâ sull'aurora s'impregna del profumo degli sbocciati nelumbii, trasporta lontano le note del gru care per ebbrezza raggiante d'amore; e ristora le donne dalle fatiche di voluttà vezzeggiandone le membra, come un dilettissimo che per desio vien dicendo blande parole.

Là il vento della Siprâ porta lunge
il canto della gru molle d'ebrezza:
amico ai loti aperti all'alba ei giunge
e dei profumi lor rapidi olezza:
e ravviva le donne se lor punge
le membra del piacer baldo stanchez-
si come carezzevole parola [za,
di desio, che da dolce labbro vola.

La Siprā è il fiume su cui siedeva Uğğayinī, segnato sulle carte (Kiepert in Lassen, e Hand-Atlas) ad occidente della città.
Il fiore di loto, così stilizzato nella vignetta, è riprodotto da un dettaglio delle tombe di Shah Jean e della Begum Muntar Mahal del celebre Taji Mahal di Agra.

32.

Quivi dell'olezzante
polve che spande il pettinato crine
dall'aperte finestre,
càrcati il grembo; ed il giocondo accogli
salutar de' pavoni 5
che lieti al tuo rincontro
muovon danzando a ruota;
e quivi stanca del cammin ti pòsa
sovra i palagi a cui
e cupole e terrazzi 10
di fior per tutto allegra alma fragranza
e la superna sede
colora in rosso delle donne il piede.

Tu, al quale viene il corpo cresciuto dai profumi dell'acconciatura spandentesi dalle finestre, e reso dai domestici pavoni per sentimento d'amicizia l'omaggio della danza, caccia la stanchezza del cammino sui palagi di Viçâlâ, odorosi di fiori, ornati sempre dal colorito piede delle donzelle vispe, e ne ammira la leggiadria.

Cresciuto dei vapor che dan le stanze
de' femminei profumi, pe' balconi:
accolto, come amico dalle danze,
che intrecciano i domestici pavoni:
colà, di mille fior tra le fragranze,
il lungo affanno della via deponi,
su le terrazze, ove ammirando, vedi
segnar le belle il suol co' pinti piedi.

Le finestre sono descritte da M. come « occhi di bue » (gavākṣa); la parola usata nel testo ǵāla direbbe piuttosto « grata o spione » come si usano nelle finestre riparate dei conventi e de' ginecei, e son que' balconi sporgenti che veggonsi anch' oggi ne' palazzi indiani.

harmya vale qui: « la terrazza » veramente il « solarium », che risponde in tutto alla etimologia (gharma) e alla foggia delle costruzioni meridionali. Il Weber spiega altrimenti il senso di questo nome e cioè come epiteto della casa « la riscaldata » accennando all'antica dimora degl' Indo-arii in un clima freddo.

Il processo per profumarsi i capelli delle donne indiane era quello di farli pervadere dal fumo di sostanze odorose, ch' è detto fossaro il sandalo e l'agalloco specialmente. Il pingersi de' piè in rosso facevasi con lacca (lākṣā, M.) in origine forse per proteggerli dagli insetti, poi, formatosi il gusto, per semplice ornamento.

Fior a. e b. hanno le strofe ripudiate dai Commentatori e dagli Editori = Stenzler III, IV, che mancano anche alle nostre versioni.

Le terrazze riprodotte dalla figura son quelle dello Zenana, o gineceo, del Palazzo di Khumbu a Cittore.

33.

Te di Çivo i donzelli
approssimar veggendo, ossequïosi
ecco, ecco il collo del signor! diranno,
mentre tu moverai verso i raggianti
templi del re de' mondi, 5
dove in bellissim' orti
spirano i venticelli
la polve alzando degli azzurri loti,
e leggiadre fanciulle
diffondono all' intorno 10
bagnandosi ne' fiumi
d'aroma soavissimi profumi.

È il colore del collo del Signore! Con tali accenti riverentemente contemplato, movi alla soave magione dello sposo di Ćandi, signor de' tre mondi, ove le selve sono commosse da venti impregnati de' pollini del Kuvalaya e profumati dagli olezzi delle donzelle che si abbandonano al trastullo nelle acque della Gandhavatī.

«Del collo del Signor questa è la luce!»
dicon guardando i Gana verecondi,
mentre la tua pietade ti conduce
al santo ostel del Sire dei tre mondi.
Là i boschi, de l'odor che il vento ad-
co' pollini dei loti, son giocondi; [duce
la Gandhavati là spira l'olezzo [zo.
delle belle scherzose all'acque in mez-

Nīlakaṇṭha dal collo azzurro, propr. d' indaco, è un epito di Çiva ricordante la sua origine mitica. Tal di colore appare la nube che si dirige verso il tempio di questo dio; detto più oltre «il signore di Ćaṇḍī» che val quanto «lo sposo di Durgā, la implacabile». I Gaṇa sono semidei al costui servigio, condotti dal noto e buon Ganeça. Çiva era venerato in Uǵǵayinī massimamente nel tempio di Mahākāla, nel mondo famoso, nominato nella strofa seguente.

kuvalaya è tanto il Zizyphus jujuba, quanto il giglio o rosa delle acque: Ninfea alba o Ninfe lotus; in q. secondo senso lo intende anche M., ciò che meglio si accorda alla scena rappresentata delle fanciulle scherzanti nelle acque.

Ǵandhavatī «la odorata» pare che sia una corrente vicina. Forse l'affluente della Siprā segnato sulle carte?

Il motivo delle bagnanti nella Gandhavati è tratto dalle miniature del Rāgamālā; al quale mettiamo a confronto nella strofa seguente quello del quadro di pittore italiano. Non tanto a mostrare le differenze etniche dello stile, quanto a prova della coincidenza dei due pensieri artistici: del poeta dell' India e del soggetto classico del pittore europeo; pensiero dell' arte in cui rivive un' antica eredità del mito e l'affinità elettiva della primitiva poesia.

34.

Sebben di Mahacalo
in altra ora tu giunga ai sacri seggi,
pur del nume in presenza
ivi ti ferma, o nube,
fino al cader del sole; 5
ché tu, de' vespertini
riti in onor del tridentato iddio
alle laudi echeggiando
in nota di tamburo
per quella eterea sede, 10
piena otterrai del tuo tonar mercede.

Se anche, o largitore d'acqua, giungi per tempo al Mahâkâla, devi attendere infino al tramonto del sole; atteggiandoti allora a lodevole timballo pel sacrificio vespertino del dio del tridente, avrai bonissimo frutto de' tuoi placidi tuoni.

Che se tu giunga ancora innanzi sera
del nume al tempio, o d'acque donato-[re,
aspetta fino che del sol la spera
nel confin de la vista si dimore:
ché della voce tua solenne, vera
lode otterrai, rendendo al nume onore,
se tu, nel rito vespertino, il suono
dei timpani assecondi con il tuono.

Mahākāla è il nome del famoso tempio di Uǵǵayinī, dedicato a quanto pare al culto di Çiva. Non è ben certo se questo attributo risponda a Kāla il tempo, o a kāla il nero (caligo ?) in corrispondenza alla forma e figura della dea sua sposa Kālī, divenuta poi terribile sotto il'nome di Durgā. La grande venerazione di cui godeva codesta divinità in Uǵǵayinī al tempo del poeta o de' suoi genitori è testificato dal suo nome stesso Kāli-dāsa, che vuol dire il servo di Kālī. Non era però allora il culto di essa arrivato fino all'aberrazione de' sacrifici di sangue, come lo troviamo due secoli dopo, alla età del poeta Bhavabhūti. Circa la descrizione del tempio vedi la strofa 36.

35.

E le fanciulle a cui
d'ogni passo al mutar scotesi e suona
la gentil catenella onde son cinte,
omai di regger stanche
i criniti ventagli 5
dal manico gemmato,
delle tue stille al primo
piover riconfortate,
innalzeranno a te supplici il guardo
quasi a lor brame il lor cader sia tardo. 10

Ivi le baiadere, a cui risuona il cinto nel mover del piede, e le mani sono stanche per gli assiduamente agitati ventagli dal manico intarsiato di gemme scintillanti: come' abbiano avuto da te le prime stille della pioggia, dolci sulle unghiate de' fieri giostranti, drizzeranno verso te lunghi sguardi amorosi pari a schiere d'api.

Colà battendo il piè tripudïante
le baiadere fan sonare il cinto:
del gemmato ventaglio a l'incessante
agitar da stanchezza il braccio han [vinto.
Se il duol dei segni, onde ferì l'amante
loro il sen, di tue stille avrai tu estinto,
di sguardi obliqui e lunghi come file
di pecchie, ti daran grazie o gentile.

Rendo con baiadere la espressione troppo cruda al nostro orecchio usata dal Faiani. Il termine del testo indiano è veçya, il cui senso vale propriamente « domestica, serva » che qui è intesa del tempio. Il prestarsi agli amori, com'era ed è di alcuni costumi religiosi dell'India, è privo di colpa; era un sacrificio fatto alla divinità.

36.

E allor che ver ponente
poggiando o nube, sugli arborei gioghi
tutta t' adornerai
di rosato splendore in sulla sera,
al cominciar de' sacri 5
tripudi a Sivo non verrà vaghezza
di gettarsi sul tergo il sanguinoso
elefantino vello,
onde la sua consorte
visto l' ufficio tuo tutta d' amore 10
risplenderà negli occhi
e franco avrà di tutta tema il core.

Quando poi a modo di un seno di femmina, ti sia stretto al bosco dagli alberi pari a braccia protese, ed abbia vestito lo splendore vespertino colorato in rosso di freschissima rosa, sul cominciare della danza, togli al Signore degli animali il desio della sanguinante pelle elefantina, mentre la tua devozione viene osservando Bhavânî con l' occhio tranquillo per lo svanito timore.

Stretto a cerchio alla selva, che amo- [rosa
le braccia de' suoi rami a te protende,
ti vesti del color di fresca rosa,
che sul tuo corpo il vespero distende:
per cui, danzando, il dio la sanguinosa
spoglia dell'elefante a sdegno prende:
mentre la tua pietade Uma rimira
con guardo immoto, onde quiete spira.

Çiva appare negli antichi testi come fiero cacciatore, pari a Rudra, ricoperto di una pelle di belva. La nuvola rosseggiante nel tramonto fa quì l'ufficio del vello dell' ucciso elefante. La delicatezza di Bhavānī dimostra anche quì l'orrore dei sacrifici cruenti. Il Morici ha scelto fra i varii nomi della sposa di Çiva quello di Umā, come esprimente appunto la dolcezza. A illustrazione delle notizie intorno al tempio facciamo seguire ciò che il Yacquemont ne serbò scritto:

« A peu de distance de là (da Uggayinī) est un temple hindou, dont la légende attribue la fondation à *Bikramut djit*, qu'elle fait régner il y a 1700 ou 1800 ans sur tout le pays de Malwa. Aurengzèb renversa le temple; mais il fut relevé peu

de temps après par Ram-Tchunder, divan de Ranou-dij-Scindia. C'est une grande pagode en forme de mitre, composée, d'une multitude de mitres plus petites, implantées les unes sur les autres, avec un portique très profond, soutenu par des colonnes nombreuses; et si serrées les unes près des autres, que deux personnes ne sauraient passer entre elles de front. La lumière pénètre à peine au fond du temple. . . . . .

« Cette pagode, qu' on appelle Mahenne Kal, malgré sa construction moderne, est du style antique de l'architecture indienne: on dit qu'elle fut rebâtie selon le modéle de celle que Aurangzeb avait renversée. Il y a derrière un petit bassin profond, contenent une eau verte croupissante, où les dévots se baignent ».

Le piante che ombreggiano lo stagno sono: l'albero più alto a sinistra l'Ambupaya Hort. Ind. Malab. I, 15; e quella più bassa ai suoi piedi è la Caunga, ivi I, § 5.

37.

Mentre pel buio orrendo
della tacita notte
per la via brancolanti erran le donne
de' loro cari la magion cercando
coi crebri tuoi baleni 5
d'auro folgoreggianti
rischiara, o nube, alle smarrite il passo,
ma dell'acque la piena
non disserrar dal grembo e il tuon raffrena.

Quando là di notte le donne muovono alla casa dell'amato, se la strada maestra è occultata allo sguardo da tenebre così dense che si possano forar coll'ago, addita loro il luogo con la tua lampa, che splende come striscia d'oro su pietra di paragone, e non iscrosciare in rovesci d'acqua e in tuoni, che elle son timide.

A le fanciulle che di notte scura
colà ne vanno dove amor le invita,
ed han per la tenebra che spaura
l'occhio ed il cor, la via regal smar-
[rita,
squarcia il bujo palpabil di tua pura
aurata luce ed il sentiero addita;
ma, tra scrosci di piova, con il tuono
non parlar lor, che timide elle sono.

La strofa non ha bisogno di commenti. La rappresentazione di donne che nella notte corrono al convegno è frequente nella poesia dell'India. Il motivo della figura è tratto pure dalla citata illustrazione della Rāgamālā.

SADDHARMAPUṆḌARĪKA

NELLA VERSIONE CINESE

Coloro i quali conoscono l'importanza delle traduzioni, che i Cinesi, in tempi assai lontani da' nostri, fecero de' libri sacri del Tripiṭaka, sopra testi indiani alcuna volta alquanto diversi da quelli che oggi si posseggono, non stimeranno inutile, che s'incominci la traduzione dal Cinese del Saddharmapuṇḍarīka; quantunque se ne abbiano oramai le ottime versioni dal sanscrito, fatte, in Francese per opera del Burnouf e, in Inglese, del Kern.

Un confronto fra la traduzione cinese con quelle di que' celebri indianisti, rileva non poche differenze, provenienti sì da un vario modo d'interpretare l'originale, sì da una varia lezione dell'originale medesimo. Queste diversità aiutano la compiuta intelligenza del testo; e, specie nei punti oscuri o difficili, sono un valido sussidio. Le versioni fatte sulle vecchie traduzioni orientali dei libri buddhisti, hanno dunque, anch'esse, un valore scientifico; minore, certo, di quelle cavate direttamente dagli originali, ma pur sempre notevole.

La traduzione cinese del Saddharmapuṇḍarīka, che noi trasportiamo in Italiano, venne eseguita sul principiare del secolo V, per opera o suggerimento del sapiente religioso indiano Kumāraǵīva di Takṣaçilā, espertissimo negl'idiomi delle due nazioni, indiana e cinese, e profondo conoscitore

del buddhismo. Non entrerò a parlare di questa tra le principali scritture del Mahāyāna, della sua importanza, della sua indole, della dottrine che prende a svolgere; poichè non farei che ripetere quello, che ognuno può leggere nelle opere del Burnouf e del Kern. Importerebbe invece dir qualcosa intorno a quelle differenze d' interpretazione, o sostanziali, di cui ho accennato sopra; ma siccome questo non può farsi utilmente, se non terminata la traduzione; procurerò mostrarle nel miglior modo possibile, quando io sia giunto al fine.

Io non so d' alcuna traduzione intera dell' opera attribuita a Kumāraǵīva; e fuor di qualche brano o capitolo, non conosco altre versioni tolte da questo libro.[1]

CARLO PUINI

---

[1] Vedi: Beal, *A Catena of Buddhist scriptures*, London 1871, p. 389. — Rosny, *La Parabole de l'Enfant égaré*, *Varietés Orientales*. Paris, 1869, p. 149. — Rosny, *idem*, *Textes Chinois*, Paris, 1874, p. 53. — Turrettini, *Atsume gusa*, Genève, 1873. — Walters, *Notes on the Miao-fa-lien-hua-ching* (Journ. N. C. B. 1874).

CAPITOLO PRIMO

PROLOGO.

Cosi io ho udito: — Una volta il Buddha era sul monte Gṛdhrakūṭa, presso Rāǵagṛha,[1] con una turba di dodicimila bhikṣu, tutti arhat, i quali avevano cancellate le sozzure del vizio;[2] e, liberi dalle passioni e dal dolore,[3] erano pervenuti ad ottenere quella podestà, che, inducendo la mente a sciogliersi da' legami dell' esistenza, dà l'assoluta signoria di sè stesso.

Dei loro nomi dirò (quelli di) Aǵñātakauṇḍinya, Mahākāçyapa, Uruvilvākāçyapa, Gayākāçyapa, Nadīkāçyapa, Çāriputtra, Mahāmaudgalyāna, Mahākatayāna, Aniruddha, Kapphina, Gavāmpati, Raivata, Pilindavatsa, Vakula, Mahākauṣthila, Nanda, Sundara, (Upa)nanda, Pūrṇamaitrāyanīputtra, Subhuti, Ananda, Rāhula;[4] i quali erano da ognuno noti e conosciuti come Grandi arhat.

1. « A N-E. della città di Kuçāgara- « pura (Rāǵagṛha), dopo aver percorsi « 14 o 15 *li*, s' arriva al monte Gṛdhra- « kūṭa.... giù nel fianco meridionale della « montagna è uno stūpa, che segna il luo- « go dove il tathāgata spiegò il libro inti- « tolato Saddharmapuṇḍarīka. » (*Hiuen-tsang*, lib. IX.) — *Fa-hian*, che visitò l'India circa due secoli innanzi *Hiuen-tsang*, non fa menzione che il Buddha avesse in alcun luogo spiegato questo testo; e tra le molte caverne che sono in detto monte, le quali furono in vario tempo dimora d' asceti, ne nomina una dove il Buddha soleva andare ad esporre alcuni sūtra, e che risponde al luogo notato da Hiuen-tsang; ma non dice niente del Saddharma-puṇḍarīka. (*Fa-hian* lib. XXIX). Infatti, sebbene leggende più recenti facciano esporre e spiegare il detto testo, o parte di esso (come il cap. *Pu-men-tho-lo-ni-king, Hiuen-tsang*, lib. VII) da Çākyamuni stesso; non si può ammettere che alcuna parte di questo libro, risalga a' tempi di lui.

2. Per indicare questo concetto è frequente la locuzione *leu-tsing*, con la quale i Cinesi traducono il sanscrito āçravakṣaya « esaurimento della corrente » o « del ruscello ». Il testo del Burnouf ha: kṣīṇāçrava, « esaurito il ruscello », che il nostro rende appunto con *leu-i-tsing*. Per traslato s' intende, l' esaurimento della sorgente d' onde sgorgano perenni i desiderii, la concupiscenza e le sozzure del vizio.

3. Cin.: *wu-fu-fang-nao*, lett. « non ritorno al dolore, » « liberazione dalle passioni »; concetto che in sanscrito è espresso con niskleça.

4. I nomi degli arhat nel Kern sono 27, compreso Ananda, menzionato separatamente dopo gli altri. Il nostro testo ne conta soltanto ventidue. I cinque di più,

Ed eravi ancora altre duemila persone, tra discepoli e non discepoli;[5] e inoltre, la bhikṣunī Mahāprajāpati con un seguito di seimila religiose, e la bhikṣunī Yaçōdharā, madre di Rāhula, anch'essa con molte seguaci. Insieme v'erano pure ottantamila bōdhisattva mahāsattva; tutti fissi nell'anuttara saṁyak saṁbōdhi;[6] incapaci di retrocedere (dalla buona via),[7] possessori delle Dhāranī, volenterosi d'esporre (e dichiarare le Scritture),[8] abili nel discutere, instancabili nel predicare e propagare la Legge;[9] i quali avendo prestato onoranza ad infinite migliaia di buddha, e col loro aiuto piantate le radici della virtù, meritarono da essi continua lode: cresciuti per la carità, sperimentati a penetrare l'intelligenza del Buddha stesso,[10] e ad intendere la grande scienza, che « mena all'altra riva »: famosi e celebrati per infinito numero di mondi, ed esperti a condurre alla salute innumerabili migliaia di esseri.

Dei loro nomi dirò (quelli di) Mańguçrī bodhisattva, Avalōkiteçvara bōdhisattva, Mahāsthāmaprāpta bōdhisattva, Satatasamitābhiyukta bodhisattva, Amikṣiptadhūra bodhisattva, Ratnapāni bodhisattva, Bhaiṣaǵyaraǵa bodhisattva, Pradānaçūra bodhisattva, Ratnaćandra bodhisattva, Ćandraprabha bodhisattva, Purnaćandra bodhisattva, Mahābhala (o Mahāvirukrāmin) bodhisattva, Anantavirakramin bodhisattva, Trailōkyavikramin bodhisattva, Bhadrapāla bodhisattva, Māitreya bodhisattva, Ratnākara bodhisattva, Siṁha bodhisattva,[11] e altri così fatti bodhisattva mahāsattva, in tutti ottantamila.[12]

che si trovano nel testo sanscrito, sono: Mahānām, Bhāradǵāga, Açvavit, Bhadrika e Vāṣpa.

5. Kern: two thousand others monks, some of whom still under training, and others masters. Il Cinese ha: *yeu hio* e *wu-hio*, parole che rendono la sanscrita çāikṣa e açāikṣa « studente » e « non studente ».

6. Il testo cinese scrive spesso in sanscrito questa frase, consacrata per indicare il grado più sublime della Scienza.

7. *Pu-tui-chuen*, « non volgersi indietro », o « che non si rivolge indietro », avāivatrika, epiteto di chi sempre è costante nel procedere verso il nirvāṇa.

8. Uno dei quattro pratisaṁvid, « conoscenze distinte », che costituiscono lo stato di arhat, è il pratibāna, « sapere, intelligenza, confidenza in sè stesso », che lo induce alla esposizione della Dottrina, specie di quella dei « Dodici nidāna ». Questa qualità dell'arhat, e denotata in Cinese con *yo-shuo*, « che trova piacere nell'esporre », sottinteso « la Legge ».

9. *Chuen-pu-tui-chuen Fa-lun*, « non cessar mai dal girare la Ruota della Legge ».

10. Il Burnouf ha « pénétrer »; ma in nota, p. 300, corregge « communiquer ». Il Kern anch'esso: « able to communicating the wisdom of the Tathāgatas ». Il nostro: « buoni ad entrare nella » o « a penetrare la Scienza del Buddha ».

11. Il testo sanscrito nomina ventitre di questi bódhisattva, il nostro ne nomina diciotto, e in ordine diverso. Alcuni nomi si trovano nel cinese e non nel sanscrito, altri in questo e non nel cinese. I nomi che sono nel cinese e mancano nel testo sanscrito sono: Candrapraba, Bhadrapāla e Ratnākara, questi due ultimi nominati però più sotto, in un altro gruppo di personaggi; quelli che sono nel sanscrito e mancano nella traduzione cinese sono: Nityodyukta, Ratnaprabha, Mahāpratibhāna, Dharaṇīdhara, Akṣayamati, Padmaçrī, Nakṣatrarāǵa, Sarvārthanāman.

12. In sanscrito segue un altro gruppo di personaggi, che mancano nel nostro testo, i quali sono chiamati dal Kern « the sixteen virtuous men », e sono: Bhadrapāla, Ratnākara, Susārtavāha, Naradatta (Burnouf Ratnadatta), Guhagupta, Varuṇadatta, Indradatta, Uttaramati, Vi-

In quel tempo (erano pure presenti) Çakra Indra, con ventimila figliuoli di dēva della sua stirpe;[13] ed anche sono da nominarsi C'andra,[14] Samantagandha e Ratnaprabha,[15] figliuoli di dēva, e i quattro Mahārāǵa, con diecimila figliuoli di dēva della loro stirpe: Içvara e Mahēçvara, figliuoli di dēva con trentamila figliuoli di dēva della loro stirpe: Brahma signore del Sahalōka, e Çikkin Mahābrahma e G'yōkiṣprabha Mahābrahma, con dodicimila figliuoli di dēva della loro stirpe. Eravi ancora gli otto nāgarāǵa (cioè): Nanda nāgarāǵa, Upananda nāgarāǵa, Sāgara nāgārāǵa, Vāsuki nāgarāǵa, Takṣaka nāgarāǵa, Anavatapta nāgarāǵa, Manasvin nāgarāǵa, Utpala nāgarāǵa, ciascuno con mille e centomila seguaci; poi eravi i Quattro re de' Kinnara (cioè): Dharma[16] kinnararāǵa, Sudharma kinnararāǵa, Mahādharma kinnararāǵa, Dharmadhara kinnararāǵa, ciascuno con mille e centomila seguaci; poi i quattro re dei Gandharva (cioè): Manoǵńa gandharva rāǵa, Manoǵńasvara gandharva rāǵa, Madhura gandharva rāja, Madhurasvara gandharva rāǵa, ciascuno con mille e centomila seguaci; poi i Quattro re Asura (cioè): Bali asura rāǵa, Suraskandha asura rāǵa,[17] Vemaćitri (Vipraćitti) asura rāǵa, Rāhu asura rāǵa, ciascuno con mille e centomila seguaci; poi i Quattro re Garuḍa (cioè), Mahātēǵa garuḍa rāǵa, Mahākāya garuḍa rāǵa, Mahāpūrṇa garuḍa rāǵa, Mahārddhiprāpta garuḍa rāǵa, ciascuno con mille e centomila seguaci; inoltre eravi il re Aǵātaçatru figliuolo di Vāidēhī, con mille e centomila seguaci: e ciascuna (delle moltitudini), reverente inverso il Buddha, avutane licenza, compostamente si assise.

In quel tempo, dunque, il Lokaǵyeṣṭha,[18] circondato dalla quadruplice assemblea,[19] (e da essa) onorato, venerato, esaltato, laudato, espose il Sūtra del Mahāyana, chiamato « la dottrina imprescrutabile[20] per ammaestrare i bōdhisattva »,[21] la quale il Buddha possedeva a memoria. E poichè il Buddha ebbe esposto questo Sūtra, assettatosi egli con le gambe incrociate, entrò nella « Samādhi ineffabile »,[22] restando col corpo e la mente immobili.

çeṣamati, Vardhamānamati, Amoghadarçin, Susaṁsthita, Suvikrāntavikrāmin, Anupamamati, Sūryagarbha, Dharaṇidhara.

13. In cin. *kiuen-sheu*, « parentato, famiglia, compresi servi e clienti ». Il Burnouf ha: « suite »: il Kern, « gods his followers ».

14. Dopo C'andra il San. ha Sūrya.

15. Segue, nel san., Avabhāsaprabha.

16. Il B. ha Drūma, ma in nota fa osservare, che altre liste hanno Dharma.

17. Il K. Kharaskandha.

18. Dove il nostro testo ha Lokaǵyēṣṭha, nel B., per lo più, vi è Bhagavat.

19. Ossia l' Assemblea composta di bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsika, upāsakā.

20. *Wu-lien-i*, « incalcolabile (o profondo) significato », od anche » che non può significarsi (con parole) », epiteto dato ai sūtra, detti in San. vaipulya, appartenenti al Mahāyāna.

21. K.: The Dharmaparyāya called « the Great Exposition » a text af great development, serving to instruct Bodhisattvas.

22. *Wu-lien-i-chu San-mei:* « Samādhi che non può essere significata ». K. meditazione detta: « the station of the exposition of Infinity ».

Ed ecco dal cielo piovere fiori di mandarāva e mahāmandarāva,[23] e fiori di mańǵūṣaka[24] e mahāmańǵūṣaka; che si sparsero sopra il Buddha e la grande assemblea: ed ecco tutto l'universo buddhico[25] scuotersi in sei maniere diverse.[26]

Allora, nella raunanza, i bhikṣu, le bhikṣunī, gli upāsaka, le upāsikā, i dēva, i nāga, i yakṣa, i gandharva, gli asura, i garuḍa, i kinnara, i mahōraga, gli uomini, e gli esseri non umani, i bālarāǵa e i ćakravartin,[27] tutta la grande assemblea insomma, fu presa da un gaudio incomparabile, non mai sentito; e congiunte le palme, e come uniti in un pensiero solo, tutti si posero in contemplazione del Buddha.

Intanto il Buddha, dall'ūrṇa infra le sopracciglia, emanò una luce, che illuminò ad oriente i diciottomila mondi, universalmente: in basso fino all'inferno Avīći, in alto fino al cielo Akamiṣṭha. Si scorsero allora nel mondo tutti gli esseri, che per le sei vie arrivano alla vita, sulle terre di quello. E parimente si videro in quelle terre, come fossero presenti, tutti i Buddha, intenti ancora ad esporre la dottrina dei sūtra agli uditori; e in pari modo si videro i bhikṣu, le bhikṣunī, gli upāsaka, le upāsikā, e tutti queglino che per le loro opere si resero degni d'acquistare la Scienza. Ed anche si videro i bōdhisattva mahāsattva: (e si scorse come, per mezzo dell'avvicendarsi) d'ogni sorta di cause e d'effetti, d'ogni sorta di liberazione per la fede, d'ogni sorta di forme (s'arrivi finalmente) a praticare la verace dottrina de' bōdhisattva. E parimente si videro i buddha nel nirvāṇa, e dopo il nirvāṇa; e i templi preziosi, eretti per contenere le loro reliquie.

Ora, in questo mentre, Maitreya bōdhisattva fece questo pensiero: — Oggi il Lokaǵyeṣṭha si manifesta con trasfigurazioni maravigliosissime. Perchè appariscono questi prodigi? Il Buddha lōkaǵyeṣṭha è entrato ora nella samādhi, ed ecco che si veggono inesplicabili apparizioni, e accadono fatti del tutto singolari. A chi ne domanderò io la cagione? chi potrà rispondermi? — Ed anche fece questo pensiero: — Mańǵuçri, questo diletto del Dharmarāǵa,[28] che ha già in

23. Erythina fulgens, ovvero E. indica.

24. B., Rubia cordifolia; K., R. manjista.

25. *Fu-shi-kiai*, lo stesso che *Fu-thu Fu-tsa*, Buddha-kṣetra.

26. Il testo san.° continua dicendo le sei maniere di scotimento. Nel dizionario sinico-giapponese *Wakanwonseki* (X. 22.7), si enumerano queste sei specie di terremoto.

27. Il Cin. ha *siao-wang* «giovane re», bālarāǵa; e *chen-lun-shin-wang*, ćakravartin rāǵa. Il B. ha: Maṇḍalin, Bālaćakravartin e Ćaturdvīpaćakravartin, i quali epiteti esprimono una dominazione di più in più estesa, fino a diventare favolosa. Il B. legge nel secondo epiteto, «bala», «forte»; nel Cin. invece abbiamo *siao*, «giovane», bāla, nella parola *siao-wang*, «giovane re», bālarāǵa. Così che il C. *siao-wang chuan-shin-wang*, potrebbe anche leggersi tutto insieme Bālaćakravartin, come in B., con l'eccezione della prima *a*, che egli fa breve.

28. *Fa-wang-chi-tse*, «figliuolo di Dharmarāǵa», epiteto dato ad ogni buddha.

passato onorato da vicino la persona d'infiniti buddha, deve certo aver esperienza di così fatti segni maravigliosi: io lo domanderò.

Allora tra i bhikṣu, le bhikṣunī, gli upāsaka, le upāsikā, e i dēva, i nāga, e gli altri demonii e genii vi fu taluno, che fece in pari modo questo pensiero: — A chi domanderemo noi la ragione di questa fulgida luce, (di cui splende) il Buddha, segno prodigioso della sua sovrumana potenza?

Allora Maitreya bōdhisattva, che desiderava porre termine alle dubbiezze, conosciuto l'animo della quadruplice assemblea: bhikṣu, bhikṣunī, upāsaka, upāsikā, e dei deva, nāga e altri esseri soprumani: s'apprestò a indirizzare una domanda a Mańǵuçrī, dicendo: Perchè è avvenuto questo prodigio, segno di potenza sovrumana? perchè una luce vivissima s'è diffusa per l'Oriente, e ha illuminato tutte le diciottomila terre, mostrando l'universo del Buddha tutto pieno di maestà e di gloria?

Per tanto Maitreya bōdhisattva, volendo dichiarare distesamente il suo pensiero, espose la domanda con le gāthā seguenti, le quali dicono: [29]

1. [1-2] Mańǵuçrī,
perchè il Maestro,
dall'ūrṇa infra le sopracciglia,
(emana così) grande splendore, che illumina l'universo?;
2. (e perchè) piovono (fiori di) mandārava
e di mańǵūsaka;
e spira un profumo di sandalo,
che consola tutti i cuori?
3. [3] A cagione di ciò
la terra tutta si è ornata di purità;
e questo mondo,
in sei maniere è stato scosso;
4. mentre, nella Quadruplice assemblea,
ciascuno si mostra pieno di allegrezza:
godendo, col corpo e con lo spirito, d'una gioia,
non appresa mai fino ad ora.
5. [4] La luce fulgida (che uscì) infra le sopracciglia (del Buddha),
illuminando a Oriente
le diciottomila terre,
tutte (le fa) come colore d'oro:
6. [5-6] e dal fondo degli abissi,
fino al sommo (dei cieli),
gli esseri che vanno,
per le sei vie,
7. a vivere e morire in tutti i mondi;
e le conseguenze delle opere loro buone e cattive,
e il bene e il male che ne hanno in retribuzione,
ogni cosa (per quella luce) si scorge e si rivela.

29. Sono duecento quarantotto versi, divisi in sessantuna strofe di quattro versi ciascuna, eccetto le strofe 15ª e 36ª che ne hanno sei. I versi sono di quattro sillabe, caratteri, o parole, così che in tutte se ne contano novecentonovantadue.
La traduzione è letterale: ho conservato la divisione de' versi, e il loro ordine. I numeri in [ ] corrispondono alla numerazione del Burnouf e del Kern.

8. [7-8] Ed anco veggonsi tutti i Buddha,
leoni,[30] signori della santità,
distesamente esporre le scritture:
acuti, maravigliosi, unici.

9. La loro voce purissima,
con dolcissimi accenti,
ammaestra bodhisattva
in numero infinito.

10. (I quali) con parole profondamente meravigliose dell'idioma sanscrito,
inducono gli uomini ad ascoltarli con letizia;
e ciascuno, nel suo mondo,
propaga la " Vera Legge ":[31]

11. e ogni sorta di cause e conseguenze,
con innumerabili argomenti,
la chiara Legge del Buddha
spiega e fa intendere agli esseri.

12. [9] Agli uomini, incorsi nella sventura,
cui è di spavento la vecchiezza, le malattie e la morte,
espone (la dottrina del) nirvāṇa,
che distrugge il dominio del male.

13. [10] Ai felici,
(i quali) con onoranze prestate al Buddha,
cercano (ottenere) " La Legge della Vittoria "[32],
espone (la dottrina) dei Pratyekabuddha.[33]

14. [11] Agli Arhat,[34]
(i quali) con la pratica d'ogni specie d'opere buone,
chieggono la " Scienza insuperabile "[35],
espone la " Dottrina della Purità ".[36]

15. [12] Mañǵuçrī,
io stando in questo (luogo),
vedo e odo così fatte cose,
e diecimila milioni di altre;
e di questa moltitudine (d'avvenimenti),
ora, in succinto, parlerò.

16. [13] Io veggo, in quelle terre,
bōdhisattva (in tanto numero) quanto le sabbie del Gange,
(per via d'un succedersi di) cause e conseguenze d'ogni sorta,
cercare (di conseguire) la condizione perfetta di buddha.[37]

17. [14] Avvi (dei bodhisattva) che praticano la " Carità ";[38]
e oro, argento, corallo,
vere perle maṇi,
agata, sardonio,

30. — Il Buddha fu detto Çākya-siṁha, « Leone dei Çākya »; e siṁha-nāda, « il ruggito del Leone », volle significare la sua predicazione: come per fare intendere, che la voce del Buddha, la quale del resto più sotto è qualificata pura e dolcissima, fa tacere, vincendole, tutte quelle altre, che proclamano insegnamenti diversi da' suoi.

31. *Chen-fa*. Il primo dei tre periodi in cui si divide lo svolgimento della Dottrina, è chiamato *Chen-fa*, il periodo della « Vera Legge »; gli altri due sono detti *Siang-fa* « la Legge delle immagini »; l'ultimo, *Heufa*, « la Legge posteriore », o « in decadenza ».

32. O la Legge vittoriosa, o del Vittorioso, ǵina, epiteto dei Buddha.

33. O la Dottrina, che conduce all'intelligenza delle cause, nidāna, che è quella dei Pratyekabuddha.

34. Il testo ha *Fu-tse*, che prendo per *Fu-ko*, « Frutti del Buddha ». Buddhapalam, epiteto degli Arhāt.

35. *Wu-shang-tao*, « Dottrina insuperabile », risponde alla nota formula anuttara samyak saṁbōdhi.

36. *Tsing-tao: Tsing*, Vimala, grado di samādhi.

37. Il B. ha: à l'aide de leur énergie variée, ils produisent [pour eux] l'état de Bōdhi. Il K.: who are producing enlightenment according to the different degree of their power. Il Cinese: *chung-chung-erh-khieu-Fu-tao*, « per via d'ogni causa e conseguenza, richiedere (o ricercare) la Dottrina del Buddha ».

38. Dāna, il primo di pāramitā.

18. [14-15] diamanti e altre gemme,
servi, carri,
bussole ornate preziosamente,
con allegrezza elargiscono in dono:
19. [16] rivolti (col pensiero) al conseguimento della condizione di buddha,[39]
desiderosi d'ottenere quel " veicolo " [40] (che vi mena),
unico nel triplice universo,
e da ogni buddha tenuto in pregio.
20. [17] Avvi bodhisattva,
(i quali) quadrighe ornate di gemme,
con parapetto e baldacchino,
comode e belle, elargiscono in dono.
21. [18] Ed anche veggo budhisattva,
che la carne de' loro corpi, le mani e i piedi,
la moglie e i figliuoli danno via,
per acquistarsi la «Scienza insuperabile».[41]
22. [19] Ed anche veggo bodhisattva,
gli occhi del corpo, le membra del corpo
con gaudio e letizia concedere in carità,
per guadagnarsi la Scienza del Buddha.
23. [20-21] Mañǵuçrī,
io vedo i re
andare fin dove è il Buddha,
e domandare la «Scienza insuperabile»; [42]
24. ed anche abbandonare il paese amato,
la casa, la reggia, i cortigiani, le donne:
radersi la testa,
e vestire l'abito della Religione.
25. [22] Talora veggo bodhisattva,
in forma di poveri (bhikṣu),
nella pace de' loro eremitaggi,
gioire recitando le Scritture.
26. [23] Veggo anche bodhisattva,
valorosi e perseveranti,[43]
internarsi ne' monti remoti,
e meditare intorno alla condizione perfetta del Buddha. [44]
27. [24] Ed anche li veggo rinunziare alla concupiscienza,
(con l'animo) sempre in continua quiete,
immersi nell'esercizio contemplativo, [45]
conseguire «la Quintupla soprumana potenza» [46]
28. [25] Veggo anche bodhisattva,
in tranquilla contemplazione, a mani giunte,
con dieci milioni di strofe,
cantare le laudi dei dharmarāǵa.
29. [26] Inoltre veggo bodhisattva,
profondamente savii e fortemente volenterosi,
abili a interrogare i buddha,
e a tenere a memoria tutto quel che intendono.
30. [27] Veggo anche arhat, [47]
nella Quiete (samādhi) e nella Scienza (praǵña) perfetti,

39. *Fu-tao*, «la Dottrina o la Sapienza del Buddha», o «che fa diventare Buddha».

40. Yāna.

41. Vedi nota 35.

42. Vedi nota 35.

43. Si accenna a Vīrya, uno dei pāramitā, che è l'energia e la perseveranza nel progredire verso la perfezione.

44. *Fu-tao*, vedi nota 39.

45. *Shen-ting*, Dhyāna, il sesto pāramitā.

46. *Wu-shin-thung*, Abhiǵña: cinque poteri soprumani, che Çākyamuni acquistò innanzi poco il nirvāṇa, e che ogni arhat arriva a possedere per mezzo della contemplazione (dhyāna): l'esercizio contemplativo nominato di sopra.

47. *Fu-tse*, vedi nota 34.

con innumerabili argomenti,
in pro della moltitudine, spiegare la Legge:
31. [28] godendo nell' esporre (quella) Dottrina,
la quale converte in bodhisattva,
e, soggiogando l'esercito del Demonio (Māra),
fa risuonare vittoriosamente il cimbalo della verità.
32. [29] Inoltre veggo bodhisattva,
nella quiete e nel silenzio,
dai dēva e dai nāga onorati,
non istimarsi nè meno pii.
33. [30] Ed anco veggo bodhisattva,
dimoranti ne' boschi, che inondano di luce,
salvare (gli esseri) dalle pene dell' Inferno,
ed indurli ad entrare nelle vie del Buddha.
34. [31] Ed anche veggo arhat,
rinunziare per sempre al sonno e al riposo,
correre per le foreste,
solleciti nel cercare la bodhi.
35. [32] Ed anche li veggo osservanti ogni precetto religioso,
degnissimi e senza difetto,
puri come perle,
pel desiderio della condizione perfetta di buddha.
36. [33] Ed anche veggo arhat,
tanto forti nella « Pazienza »,[48]
che la tracotanza de' superbi,
le offese, le ingiurie, le percosse,
tutto sono capaci di sopportare,
pel desiderio della condizione perfetta di buddha.
37. [34] Ed anche veggo bodhisattva,
rinunziare ad ogni maniera di svago,
e al folle corteggio (dell'allegria),
e cercare solo la compagnia dei savii;
38. [35] e allontanando ogni perturbazione della mente,
tranquilli meditare nella solitudine,
durante molte migliaia di secoli,
pel desiderio della condizione perfetta di buddha
39. [36] Ed anche veggo bodhisattva,
cibi e bevande,
e cento sorta di farmaci
dare al Buddha e alla Chiesa.
40. [37] Vesti ricche e magnifiche,
che valgono milioni,
e che forse non hanno prezzo,
dare al Buddha e alla Chiesa.[49]
41. [38] Migliaia e migliaia
di vihāra, (costrutti) di sandalo,
e lètti e seggii maravigliosi
(veggo) donare al Buddha e alla Chiesa.
42. [39] Boschi e giardini deliziosi,
di fiori e frutti lussureggianti,
con torrenti, fontane, bagni e laghi,
(veggo) donare al Buddha e alla Chiesa.
43. [40] Così fattamente donavasi
ogni specie di cose squisite e magnifiche,
lietamente e senza rammarico,
pel desiderio della « Scienza insuperabile ».
44. [41] Talvolta sono bodhisattva,
che espongono la Legge (che mena al) parinirvāṇa,

48. *Jen-fu*, Kṣānti, la terza delle sei virtù cardinali (pāramitā), più volte menzionate.

49. Saṃgha, la comunità religiosa, l'assemblea dei fedeli.

insegnandola con ogni forma d'argomenti,
a turbe innumerabili di esseri.
45. [12] Talvolta veggo bodhisattva
in contemplazione delle « Nature ideali, [50]
e del loro duplice carattere d'esistenti e non esistenti, »
come lo spazio.
46. Ed anche veggo arhat,
i cui cuori non hanno alcun'affetto,
per mezzo di questo singolar sapere,
cercare « la Scienza insuperabile ».
47. [13] Mañǵuçrī,
veggo anche bodhisattva,
(i quali) dopo il nirvāṇa del Buddha,
onorano le reliquie di lui;
48. [14] ed ancora veggo arhat
innalzare tanti stūpa e vihāra,
quanti granelli innumerabili di sabbia ha il Gange,
a ornamento e gloria del mondo delle nazioni:
49. [15-17] stūpa alti meravigliosamente
cinquecento yoǵana,
e larghi, in proporzione,
duecento yoǵana:
50. e ciascuno stūpa e vihāra,
adorni di mille bandiere,
cortine da aprirsi ricamate di gemme,
preziosi campanelli armoniosamente squillanti;
51. (nei quali templi e conventi) deva e nāga,
uomini e kinnara,
con fiori odorosi e musiche maestrevoli,
sempre prestano onoranza di culto.
52. Mañǵuçrī,
tutti i buddha
fanno offerta delle reliquie,
gloria e bellezza di stūpa e vihāra;
53. (sì che) il mondo di per sè
(si fa) di straordinaria, singolare, prodigiosa bellezza,
simile al pāraǵūta
i cui fiori siansi vagamente dischiusi.
54. [18] Il raggio luminoso emanato dal Buddha,
a me e all'assemblea,
ha rivelato di questo mondo
ogni genere di miracolo.
55. [19] (È) la potenza soprumana dei buddha,
la scienza loro singolare,
quella che sparge tale splendore tutto purità,
e che illumina contrade senza numero;
56. [50] e a noi, con la rivelazione di questo (prodigio),
ci è concessa cosa di cui non abbiamo (memoria).
Mañǵuçri, stirpe di buddha,
che ami solvere i dubbii della moltitudine,
57. [51-53] la Quadruplice assemblea attende serena,
volgendo gli occhi a te, o pietoso, e inverso me.
Perchè (si domanda essa) il Lokaǵyeṣṭha
diffonde questa fulgida luce?
58. La risposta che ora darà l'arhat,
togliendo l'incertezza e inducendo alla fede,
in qual modo appagherà (la curiosità delle turbe),
circa questo fulgore, che s'è disteso da per tutto?

50. *Fa-seng*, potrebbe intendersi anche « Idealità »: di frequente, ne' testi buddhisti, *Fa-seng* traduce il san. dharmākara.

59. [14] Se il Buddha, seduto sull' « Altare della Scienza », [51]
ha acquistato la « Dottrina mirabile », [52]
egli è pel desiderio d'esporla distesamente,
e predire i destini futuri. [53]
60. [55] La visione di tutte le « Terre del Buddha », [54]
apparse ornato di gloria e purità,
e il mostrarsi di tanti buddha,
non avvenne certo per lieve cagione.
61 [16] Mańǵuçrī, tu queste cose le sai.
La Quadruplice assemblea e i nāga,
levano gli occhi a te, oh pietoso.
Parlerai tu forse?

Allora Mańǵuçri parlando a Māitreya bōdhisattva mahāsattva e a tutti i bōdhisattva e i benemeriti fedeli, [55] disse: — Io penso che oggi il Buddha lōkaǵyēṣṭha desideri esporre la Gran Legge, far cadere la pioggia della Gran Legge, dar di fiato alle trombe della Gran Legge, suonare i cimbali della Gran Legge, dichiarare insomma e proclamare pienamente il significato della Gran Legge. O fedeli, io, nel passato da molti buddha vidi già prodursi il miracolo di questa luce; (il che voleva significare che eglino s'apparecchiavano) ad esporre la Massima Dottrina. Perciò, manifestandosi oggi il Buddha con tale splendore, conosco che ha nuovamente siffatto desiderio; affine d'indurre alcuni, tra la moltitudine degli Esseri, ad udire ed intendere quella scienza, la quale in tutte le generazioni ha trovato difficile credenza. Ecco la ragione dell'apparimento di tal prodigio.

O fedeli, nel passato, in un aṣańkhyeya kalpa incommensurabile, illimitato, che mente umana non può figurarsi, vi fu il Tathāgāta C'andrasūryapradīpa, distributore di giustizia, conoscitore delle azioni, perfetto in separarsi al tutto dal mondo, insuperabile nel liberarsi (dalle passioni): abile e sicura guida, buddha maestro degli uomini e degli dei. (Questo) lokaǵyeṣṭha estesamente dichiarò la Vera dottrina, [1] buona in principio, buona nel mezzo e buona nel fine: il cui significato è profondo e vasto, le cui parole sono squisite e maravigliose; il cui insegnamento semplice e uniforme, perfetto e incontaminato, modello di morale purissima. Per coloro che desiderano (la condizione di) Çrāvaka, insegna le « Quattro verità » (Aryāni satyāni) che sono loro acconce; le quali salvano dalla nascita, dalla vecchiezza e dalla morte, e conducono finalmente a ottenere il nirvāṇa. Per coloro che desiderano (la condizione di) Pratyekabuddha, espone i « Dodici nidāna », che son loro convenienti. Ai Bodhisattva poi espone i « Sei pāramitā », che si addicono loro, affine di condurli all'ottenimento dell'Anuttara saṁbōdhi.

51. *Tao-chang*, Bōdhimaṇḍa.
52. *Miao-fa*, Saddharma.
53. *Sheu-ki*, Vyākaraṇa.
54. *Fu-thu*, Buddhakṣētra, vedi nota 25.

55. *Ta-se shen-nan-se*; *ta-se* « Grande maestro », è un epiteto col quale vengono denotati spesso i bodhisattva; *shen-nan-tse* « uomo virtuoso, uomo pio ». Il B. ha « Fils de Famille », e il K. « young

In seguito vi fu ancora un altro buddha, chiamato parimente C'andrasūryapradīpa, e poi un altro buddha anche chiamato C'andrasūryapradīpa, e così via altri ventimila buddha, tutti con lo stesso nome e appellazione di ćandrasūryapradīpa; i quali medesimamente erano d'una famiglia istessa, chiamata Bharadvāǵa. E Māitreya deve saperlo, che il primo buddha e i successivi (di quella linea) si chiamarono tutti con l'epiteto intero di ćandrasūryapradīpa; e che ciascuno espose egualmente la Dottrina, buona nel principio, nel mezzo e nel fine.

L'ultimissimo di questi buddha, prima di darsi a vita religiosa, ebbe otto figliuoli; i quali chiamavansi Mati, Sumati, Anantamati, Ratnamati, Viçeṣamati, Vimatisamudghātin, Goṣamati e Dharmamati.[56] Questi otto kumārarāǵa erano Signori[57] pieni di maestà, e ciascuno possedeva il governo di quattro continenti. Avendo eglino appreso, che il padre loro aveva in animo di lasciar la casa; e, per acquistare l'anuttara saṁyak saṁbôdhi, rinunziava al trono, vollero seguirlo e abbandonare anch'essi (la vita di) famiglia. Per tal modo giunsero ad innalzarsi all'intelligenza del Mahāyāna; e per la continua pratica della purità, divennero tutti Maestri della Legge; i quali piantarono le radici del bene in dieci milioni di buddha.

In questo tempo il buddha C'andrasūryapradīpa esponeva le Scritture del Mahāyāna, (che comprendono) la Dottrina diffusamente svolta,[58] ad amaestramento dei bōdhisattva. Il Buddha (sopra detto), che la possedeva a memoria, dopo averla esposta e dichiarata alla Grande raunanza, sedutosi le gambe incrociate,[59] s'immerse nella samādhi ineffabile,[60] restando col corpo e la mente immobili. Allora dal cielo piovvero fiori di Mandarā, Mahāmandarā, Maǹǵuṣaka e Mahāmaǹǵuṣaka, e si sparsero sul buddha e sulla grande assemblea: e l'universo buddhico per tutto fu scosso in sei diverse maniere. Allora, nella raunanza, i bhikṣu, le bhikṣunī, gli upāsaka e le upāsikā, i dēva, i

men of good family », in San. kulaputra. Questa parola è resa in cinese *kia-ke*, e manca nel nostro testo; sostituita da *shen-nan-tse* « uomo (o giovane) pio o virtuoso ». Penso per tanto, che il cinese *kia-tse*, tradotto sempre « Figlio di famiglia » o « di buona famiglia », sia il contrario di *chu-kia*, o *chu-kia-che* « colui che è uscito dalla famiglia ». E mentre quest'ultima espressione indica sempre la persona che abbandona il secolo o il mondo, per consacrarsi a vita religiosa, in seno alla comunità ecclesiastica; l'altra, *kia-tse*, indichi particolarmente colui, il quale dandosi pure con fervore allo studio e alla pratica della religione, non esce dalla famiglia o dalla casa, continuando la vita domestica; e poi denoti in genere la gente pia, virtuosa, amante del bene e della verità, e sia in tal caso sinonimo di *shen-nan-tse*.

56. Si noti come in tutti questi nomi siavi comune la parola mati, « intelligenza » Sembra appunto che si voglia significare lo svolgersi dell'intelligenza sotto varie forme, per arrivare all'Intelligenza della Legge, Dharmamati; la quale proviene dalla luce, indicata col Sole e con la Luna, e personificata nel buddha mitico C'andrsūryapradīpa.

57. *Tse-tsai*, Içvara.

58. Vedi nota 21.

59. Il B. traduce « couché »: ma si corregge in nota, a p. 334.

60. Vedi nota 22.

nāga, gli yakṣa, i gandharva, gli asura, i garuḍa, i kinnara, i mahōraga, gli uomini e i non umani, e poi i bālarāǵa e i C'akravartin: tutti insomma, di questa grande assemblea, pieni d'una letizia mai fino allora gustata, congiunsero le mani, e tutta la mente volsero a contemplare il Buddha.

Allora il Tathāgata emanò dall'ūrṇa infra le sopraciglia uno splendore, che illuminò le diciottomila terre de' buddha, le quali sono in Oriente, senza eccettuarne alcuna: e come appunto oggi si mostrano tutte le terre del buddha (parimente illuminate): e tu, o Māitreya, lo sai.

Ora in questa raunanza v'erano dugento milioni di bōdhisattva, che ardentemente bramavano d'ascoltare la Legge. E tutti questi bōdhisattva vedendo questo splendore di luce, che illuminava universalmente tutte le terre del buddha, sentirono un desiderio ardente di sapere la ragione di tanta chiarezza.

V'era allora (tra gli altri) un bōdhisattva chiamato Varaprabha,[61] il quale aveva ottocento discepoli. E il buddha C'andrasūryapradīpa, uscito fuori della samādhi, per Varaprabha bōdhisattva appunto, prese ad esporre il sūtra del Mahāyāna, chiamato Saddharmapuṇḍarīka, (contenente la) dottrina che ammaestra i bōdhisattva, e che il Buddha possedeva a memoria.

Durante sessanta antarakalpa (egli) non si levò dal suo seggio; e la raunanza degli uditori, anch'eglino seduti nello stesso luogo, per sessanta antarakalpa, col corpo e con la mente immobili, ascoltarono (la dottrina che) il Buddha andava dichiarando: e come se avessero allora allora preso cibo, durante tutto quel tempo, di mezzo alla moltitudine nessuno dette segno di stanchezza non che di noia.

Dopo che il Buddha C'andrasūryapradīpa ebbe, per sessanta antarakalpa, continuato ad esporre e propagare questo sūtra, rivolse queste parole a Brahma, a Māra, agli çramaṇa, ai brahamani, e ai dēva, agli uomini e agli asura: — « Il Tathāgata, a mezzanotte di questo giorno, entrerà nel parinirvāṇa ». — Eravi presente un bōdhisattva chiamato Çrīgarbha, in pro del quale C'andrasūryapradīpa fece quest'annunzio profetico: — « O bhikṣu, questo Çrīgarbha bōdhisattva in seguito diventerà buddha, con l'appellativo di Vimalakaya tathāgata ārya samyak sambuddha ». — Pronunziata che ebbe questa profezia, il Buddha a mezzanotte entrò infatti nel parinirvāṇa.

Dopo che il Buddha si fu annichilito,[62] Varaprabha bōdhisattva conservò il Saddharmapundarīka; e per ottanta antarakalpa compiti lo espose distesamente, agli uomini. Gli otto figliuoli del C'andra-

61. Antico ǵātaka di Mańǵuçrī, quando fu bōdhisattva con ottocento discepoli.

62. *Mie-tu*, « liberazione per annientamento », una delle espressioni cinesi per indicare il nirvāṇa.

sūryapradīpa buddha studiarono tutti la dottrina di Varaprabha, che li trasformò e li condusse allo stabile acquisto dell' anuttura samyah saṁbōdhi. Questi kumārarāǵa, dopo avere onorato un numero incalcolabile di milioni di buddha, conseguirono pure essi la condizione di buddha perfetti. L' ultimo di costoro, il quale divenne buddha, fu nominato Dīpaṇkara.

Tra gli ottocento discepoli ch' egli ebbe, ve ne fu uno chiamato Yaçaskāma, desideroso di gloria e d'onoranze; il quale benchè ripetute volte leggesse e recitasse molti sūtra, non ne penetrava (il senso), e in molta parte ne dimenticava (il contenuto). Per questa ragione ricevette l'epiteto di Yaçaskāma, « cupido di rinomanza ». (Nondimeno) costui, per aver coltivate le radici del bene, ebbe occasione d'onorare, rispettare, venerare e laudare un numero sterminato di buddha. Maitreya deve saperlo, (imperocchè), in quel tempo, Varaprabha bōdhisattve non era altri che il mio corpo; e Yaçaskāma bōdhisattva era il corpo tuo.[63]

L'apparizione di questo prodigio non (può accadere per ragione) diversa da quella (per la quale accaddero di simiglianti) in antico. Perciò io penso, che il Tathāgata sia per dichiarare il Sūtra del Mahāyāna, denotato Saddharmapuṇḍarīka, che è la dottrina per ammaestramento dei bodhisattva, il quale il Buddha possiede a mente. —

Allora Mańǵuṣrī, di mezzo alla grande raunanza, avuto il desiderio di ripetere l'esposizione di siffatto argomento, recitò le gāthā seguenti:

62. [57] Io ricordo, che nella generazione passata
già da innumerabili, incomensurabili kalpa,
vi fu un Buddha, il più eccellente tra gli uomini,
denominato Candrasūryapradīpa.
63. [18] Questo Lokaǵyeṣṭha distesamente espose la Legge,
che salva incomensurabile moltitudine di esseri,
e che innumerabili bodhisattva
induce a penetrare la Scienza del Buddha.
64. [59]. Mentre questo Buddha non era ancora uscito di famiglia,[64]
gli otto kumārarāǵa ch'egli aveva generati,
accortisi che il gran savio stava per abbandonare la casa,
anch' essi, seguendolo, vollero praticare azioni di purità.
65. [60] Allora il Buddha prese a parlare del Mahāyāna,
dei sūtra dal significato profondo;[65]
e tra le grandi moltitudini (di fedeli),
li spiegò a parte a parte.
66. [61] Il Buddha discorso che ebbe di questi sūtra,
tosto sul trono della Legge,
con le gambe incrociate sedette, (ed entrò) nella samādhi,
chiamata l'Ineffabile.
67. [62] Dal cielo piovvero fiori di mandārava,
i celesti cimbali da sè stessi risuonarono,
e i dēva, i nāga, i demoni e i genii
onorarono il più eccellente degli uomini.

63. Cioè: io era allora Varaprabha bodhisattva, e tu eri Yaçaskāma.

64. Vedi nota 55.

65. Vedi nota 20.

68. [63] Tutte le terre de' buddha
fortemente tremarono;
e il Savio irradiò di mezzo alle ciglia una luce
(siffatta), che produsse apparizioni singolarissime.
69. [64] Questa luce illuminò ad oriente
le diciottomila terre buddhiste,
per modo, che si videro manifestamente tutti gli esseri,
e il retribuirsi delle opere loro, in vita e dopo morte.
70. [65] Vedevansi le terre del buddha,
ornate e gloriose d'ogni ricchezza,
di colore del cristallo e lapis lazuli,
splendere dello stesso fulgore che spiccava dal Savio.
71. [66] Anche vedevansi dēva e uomini,
nāga e yakṣa in moltitudine,
gandharva e kinnara,
venerare ciascuno quel buddha medesimo.
72. [67] Ed ancora vedevansi i tathāgata,
che da loro stessi erano diventati buddha perfetti,
i cui corpi erano come montagne d'oro,
prodigiosamente gloriosi e maravigliosissimi.
73. E come in mezzo a limpido cristallo,
dove apparisca un aurea verace immagine (di Santo),
(vedevansi questi) lokagyeṣṭha stare in mezzo alle moltitudini,
e spargere e dichiarare le verità della Legge profonda.
74. [68] In ciascuna Terra de' buddha,
le turbe senza numero d'uditori (çrāvaka),
per lo splendore del Santo, che ogni cosa illuminava,
tutte scorgevansi là radunate.
75. [69] V'erano bikṣu,
viventi negli eremi, tra' boschi e montagne,
con tal potere soprumano, e così fermi ne' precetti di purità,
che somigliavano a perle fulgide.
76. [70] Anche vedevansi bōdhisattva,
praticare la carità, la pazienza e gli altri (pāramitā),
numerosi come le sabbie del Gange:
essi pure, dalla luce del Buddha, illuminati.
77. [71] Anche vedevansi bodhisattva,
immersi nella samādhi,
col corpo e la mente tranquilli ed immoti,
avviati all'acquisto della « Scienza insuperabile »
78. [72] Ed anche vedevansi bodhisattva,
i quali sapevano essere il nirvāṇa l'essenzial della Legge,
ciascuno nella sua propria regione,
predicare la Dottrina, che procaccia la condizione perfetta di buddha.
79. [73-74] Allora la quadruplice assemblea,
visto che il Candrasūryapradīpa buddha
mostrava la pienezza delle proprie energie soprumane,
ne' loro cuori tutti furono lieti e contenti;
80. e ciascuno a vicenda domandavasi,
quale fosse la cagione di tale evento.
Ed ecco, che il venerato dagli uomini e dagli Dei,
esce dalla samādhi, e si leva;
81. [75] e laudando Varaprabha bodhisattva:
« Tu (gli dice), che dentro i limiti di questo mondo,
« solo rifugio e salute hai trovato nella fede,
« tu puoi ricevere e conservare il deposito della Dottrina;
82. « e come la espongo e la predico,
« tu solo sei capace di conoscerla a prova ».
Il Lokaǵyeṣṭha, pronunziato siffatto elogio,
che empì di letizia Varaprabha,
83. [76] prese ad esporre il Saddharmapuṇḍarīkā;
e per sessanta antarakalpa compiti,
senza levarsi dal seggio,

chiarì l'alta, superlativa, maravigliosa dottrina,
84. [77] Questo Varaprabha, maestro della Legge,
ogni cosa interamente potè apprendere e serbare,
di quel che il Buddha diceva, intorno al flor della Dottrina,
con gaudio infinito delle turbe.
85. [78] Allora, in quello stesso giorno (che terminò la predicazione),
(C'andrasūryapradīpa), direttosi alle turbe dei dēva e degli uomini, disse:
« Il valore, le forme essenziali, e la realtà delle cose esistenti
« io vi ho ora al tutto spiegato;
86. [79-80] « ed oggi, a mezza notte,
« entrerò nel nirvāṇa.
« Siate volenterosi, energici, perseveranti,
« nè vi lasciate prendere mai dalla indolenza;
« imperocchè rarissimi sono coloro che diventeranno buddha:
« uno appena in migliaia e migliaia di secoli. »
87 [81] I discepoli di Lokaǵyeṣṭha,
udendo ch'egli entrava nel nirvāṇa,
furono tutti presi da grande amaritudine,
per quel suo annichilarsi d'improviso.
88 [82]. Ma il Santo re della Dottrina,
consolò le turbe innumerabili:
« Quando io, disse, sarò « Salvato annichilandomi », [66]
« non vi prenda, per questo, timore di sorta. »
89 [83] « V'è Çrīgarbha bodhisattvo,
« il quale avendo perennemente seguite le traccie del vero,
« ha già la mente preparata alla conoscenza perfetta (delle cose),
« ed è designato a divenire buddha.
90 [84-85] « Il suo epiteto (come buddha) sarà Vimalakāya:
« anch'egli salverà turbe incalcolabili di esseri. »
Il Buddha quella notte entrò nel nirvāṇa;
e come fiamma a cui manchi alimento, si estinse.
Compartite furono in dono le sue reliquie;
e per esse vennero eretti innumerabili stūpa.
91. Bhkṣu e bhkṣunī,
in numero tanto grande quanto le sabbie del Gange,
crebbero in perseveranza e buonvolere,
affine d'aquistare la « Scienza insuperabile ».
92. [86] Varaprabha, maestro della Legge,
che aveva ricevuto il possesso del tesoro della Dottrina buddhista,
per ottanta antarakalpa,
diffusamente spiegò il Saddharmapundarīka-sūtra;
93. [87] e gli otto kumārarāǵa,
i quali per opera di Varaprabha si schiusero alla fede,
per tenersi poi fermi nella « Dottrina insuperabile,
furono presenti all'apparire di incalcolabile numero di buddha.
94. [88] E poichè li ebbero venerati,
e secondo, i loro precetti, operato conforme la grande dottrina,
ognuno a sua volta divenne buddha,
a vicenda annunziandosi (quel loro fortunato avvenimento).
95. [89] L'ultimissimo di costoro, dēva fra i dēva,
ebbe l'epiteto di Dipankara;
maestro e guida dei Rishi,
condusse a salvazione sterminate moltitudini di esseri.
96. [90] Varaprabha, maestro della Legge,
ebbe al suo tempo un discepolo,
dal cuore sempre pieno di negligenza,
ma cupido di gloria e di beni.
97. [91] Gli uni e l'altra cercava mai sodisfatto,
per lunga serie vagando di stirpi, tribù e famiglie; [67]

66. Vedi nota 61.
67. Trasmigrò per secoli e secoli, rinascendo in molte e diverse sorta di genti.

ma disattento, non ricordando ciò che leggeva o recitava,
anzi, tutto ponendo in dimenticanza, era incapace di nulla intendere.
98. [92] Per questa ragione
venne soprannominato Yaçaskāma.
Nondimeno, nelle sue molte esistenze, riuscì a fare tante buone opere,
che ottenne incontrarsi con numero grande di buddha.
99. [93] E prestando ad essi onoranza di culto,
assuefattosi alle pratiche della Dottrina,
e all'esercizio dei pāramitā,
oggi ha finalmente avuta la rivelazione di Çākyasiṁha;
100. [94] che gli annunziò dovere egli, dopo lui, diventar buddha,
con l'epiteto di Maitreya,
per la salvezza di esseri,
in numero oltremodo sterminato.
101. [95] Dopo che quel Buddha entrò nel nirvāṇa,
quel negligente oggi sei tu,
e Varaprabha, maestro della Legge,
oggi è la mia propria persona.
102. [96-97] Siccome io ho veduto, a' tempi di Dipaṅkara,
un antico prodigio luminoso somigliante a questo,
conosco, che oggi il Buddha
desidera predicare il Saddharmapuṇḍarīka;
103. [98] poichè gli odierni segni sono appunto come gli antichi:
e avvengono li stessi sotto ogni buddha.
Oggi il Savio ha emanato una fulgida luce;
(ad essa dunque seguirà) la rivelazione del valore, dei caratteri essenziali e della realtà della Legge.
104. [99] Tutti gli uomini oggi dovranno conoscere (la verità),
che a mani giunte, concordi, aspettano.
Il Buddha farà perciò cadere « la pioggia della Legge »,
affine d'appagare gli uomini assetati di Scienza.
105. [100] E se fra tutti coloro che cercano il vero, per le « Tre vie della salute » [68]
vi sarà alcuno perplesso e dubbioso;
il Buddha lo farà certo e sicuro,
conducendolo all'acquisto pieno e compiuto del nirvāṇa. [69]

68. Triyāna: il veicolo degli Çrāvaka, quello dei Pratyeka buddha e quello dei Bodhisattva.

69. *Wu yeu-yu*, « senza residuo, senza avanzo », traduce il S. anupadhiçēsa, aggiunto di nirvāṇa, per indicare il nirvāṇa perfetto, senza che vi sia rimasto traccia nessuna d'elemento esistente.

CAPITOLO SECONDO

IMPIEGO DEI PROPRI MEZZI[1]

Allora il Lokaǵyeṣṭha, uscito dall'estasi e fattosi attento, rivolse la parola a Çāriputra, e disse: — « La scienza de'buddha è profondissima e incomensurabile, e per la porta di quella scienza, difficilmente schiusa, è arduo entrare: nemmeno gli Çrāvaka nè i Pratyekabuddha possono tutti arrivare a comprenderla. Imperocchè il Buddha, avendo avuto rapporto strettissimo con innumerabili migliaia e migliaia di altri buddha; ed avendo eccellentemente praticati tutti i loro insegnamenti, e con tal valore e perseveranza, da rendersi universalmente famoso; giunse egli a così alta e profondissima perfezione, da escogitare una dottrina, di cui mai si ebbe sentore; tanto che è molto difficile trovare parole e pensieri adeguati per interpretarla (alle genti). O Çāriputra, da che diventai buddha fino ad oggi, con ogni specie di nidāna[2] e ogni specie d'avadāna,[3] assai distesamente ammaestrai (gli uomini); e tutte le innumerabili facoltà[4] esercitai, affine di guidare ed esortare gli esseri, inducendoli ad abbandonare ogni inclinazione mondana. Perciocchè le facoltà (upāya) del Tathāgata sono rese, per la conoscenza e per l'esercizio dei pāramitā, interamente perfette.

« O Çāriputra, la sapienza del Tathāgata è vasta, estesa, profonda, incomensurabile, e ad essa niuna cosa è d'ostacolo;[5] sicuro egli sempre della sua possanza, s'immerge profondamente nell'estasi

1. *Fan-pien*, traduce il san. *upāya*, mezzi per conseguire un fine, espedienti. *Fan-pien-tu* è la salvazione per via (della conoscenza) dei propri mezzi (atti a condurre gli uomini al nirvāṇa). Upāyakauçalya è pure uno dei dieci pāramitā.

2. Nomi di una sorta di scritture appartenenti alla letteratura buddhista.

3. Sūtra che spiegano alcun punto della dottrina, per mezzo di comparazioni, metafore e parabole.

4. *Fan-pien*, upāya.

5. « La scienza del Buddha non trova ostacolo, nè in passato lo trovò, nè lo troverà in avvenire » *Dharma pradīpikā*, cit. in Burnouf, *Lotus*.... p. 311.

(samādhi), che conduce alla liberazione totale (vimōkṣa) per mezzo della meditazione (dhyana), arrivando così alla sconfinata conquista d'una dottrina, ignota affatto insino allora: e il Tathāgata, o Çāriputra, può abilmente, con ogni sorta di distinzioni, esporne ogni punto essenziale; e con parole di tal sottigliezza da recare letizia al cuore delle turbe. In somma, o Çāriputra, si può dire ch'ella è una dottrina incomensurabile, illimitata, e mai fino ad ora udita, quella che il Buddha ha universalmente conquistata e compita. Null'altro, o Çāriputra, è da aggiungere; perchè la scienza di cui il Buddha ha avuto il pieno possesso, è singolare, unica, difficile a intendersi; e solamente i buddha tra loro sono capaci d'investigarla compiutamente in ogni parte; e dire che siano le idee e le forme, le nature e i corpi, l'energie e le azioni, le cause e le conseguenze, i frutti e le retribuzioni delle opere, il principio e il fine di tutto ».

Allora il Lokaǵyeṣtha, volendo ripetere più distesamente questi concetti, li espose con le seguenti gāthā.

1. [1] Immenso è l'eroe del mondo!
Nè gli Dei, nè gli uomini della terra,
nè alcun altro de' viventi,
possono arrivare a conoscere il Buddha.
2. [2] Le forze su cui Egli s'affida sicuro,
(per spingersi alle) estasi,[6] che menano alla liberazione,
e le alte idealità buddhiste,
non possono essere materia d'investigazione (umana).
3. [3] Seguace, fin dall'origine de' tempi, d'innumerabili buddha,
praticai perfettamente gli ammaestramenti
d'una dottrina sottile, maravigliosa, profondissima,
difficile a conoscersi e ad intendersi.
4. [4] Così per innumerabili migliaia di kalpa,
esercitai quegl'insegnamenti,
finchè sull'« Altare della Scienza »[7] ottenni il « Frutto della Perfezione ».[8]
Io allora seppi a pieno
5. [5] quanto grande fosse la ricompensa di quella gran conquista,[9]
e (seppi) tutte le sorta di nature e forme e intendimenti che vi conducono;
e a me come a ogni buddha dell'universo,
fu perciò possibile conoscere,
6. [6] che questa dottrina non può palesarsi evidente,
e che le parole (con cui si tenta) figurare il nirvāṇa
nessun altro essere
[7] può arrivare ad intender bene.
7. Eccetto tutti i bodhisattva,
dalla potenza di fede solida e forte,
[8] tutti gli altri discepoli del Buddha[10]
che onorarono molti buddha,[11]
8. e liberi ormai d'ogni desiderio mondano,
chiusero il succedersi de' loro molteplici rinascimenti,

6. *Chu san-mei: san-mei* = samādhi; *chu*, indica il plurale.

7. *Tao-chang* = bodhimaṇḍa.

8. *Ch'in-kuo*, il conseguimento della bōdhi.

9. Allude al nirvāṇa.

10. *Ti-tse*, discepoli in generale. Qui, e in altri luoghi, dove il Cinese ha « discepoli », il Burnouf ha çrāvaka.

11. Questa espressione, tante volte ripetuta, significa l'avere onorato di persona, per innumerevole numero di secoli e durante molti rinascimenti, i buddha che si successero.

tutti questi così fatti uomini, dico,
se anche riunissero le forze loro, non sarebbero da tanto. —
9. [9] Facciam pure che il mondo sia pieno
tutto di (esseri così savii) come Çāriputra,
(i quali s'adoperassero) insieme a meditare con tutte le loro facoltà mentali;
eglino non riuscirebbero mai a penetrare perfettamente la scienza del Buddha.
10. [10-11] Facciam pure che l'universo sia pieno
tutto (di savii) come Çāriputra,
e che inoltre altri numerosi discepoli
riempissero parimente i templi di tutto l'universo,
11. e consumassero il pensiero, insieme, a meditare;
neppure allora riescirebbero a conoscerla (quella scienza).
[12] Se i pratyekabuddha, ricchi di sapienza,
e già da molte esistenze passate puri di desiderii mondani,
12. parimente riempissero lo spazio del mondo,
e numerosi come (i fusti) d'un bosco di bambù,
[13] eglino, tutti concordi,
durante innumerabili centinaia di migliaia di kalpa,
13. fissassero il pensiero alla scienza verace del Buddha,
non arriverebbero a conoscerne che una minima parte.
[14] Se bodhisattva « dalle nuove idee », [13]
dopo avere onorato innumerevoli buddha, [14]
14. e, compresi e penetrati tutti i loro intendimenti,
ed anche esperti a predicarne la dottrina,
[15] riempissero i templi di tutto l'universo;
e numerosi come steli di piante, [15]
15 concordi con meravigliosa scienza,
per secoli infiniti come la sabbia del Gange,
tutti insieme si ponessaro a meditare,
non potrebbero conoscere la scienza del Buddha.
16. [17] Se bodhisattva « da'forti propositi », [16]
numerosi come le arene gangetiche,
ma insieme concordi, pensassero e investigassero,
nemmeno allora potrebbero conoscere (quella scienza).
17. (Il Buddha) disse anche a Çāriputra:
[18] Senza difetto, indiscutibile,
dottrina profondissima, sottile, maravigliosa,
io oggi ho condotto a compimento.
18. Io soltanto ne conosco i caratteri,
come gli altri buddha che furono nell'universo;
e Çāriputra deve saperlo:
perchè le parole de' buddha non sono diverse. [17]
19. Dalla dottrina di cui parla il Buddha,
deve prodursi una gran forza di fede;
e l'insegnamento del Lokaǵyeṣṭha dopo lungo tempo,
sarà dichiarato vero e reale.

12. *Yi-tsie leu-i-tsing*, vedi la spiegazione di questa frase alla nota 2 del cap. I.

13. Il Kern ha: a new vehicle; e in nota: Or rather, a new career. L'espressione cinese usata nel testo, significa letteralmente « idee manifestate nuovamente » o « nuove manifestazioni d'idee ». Il Dizionario Cinese-giapponese *Wa-kan-won-seki*, IV, f. 50, registra la frase come traduzione dall'indiano ed esprimente un concetto buddhista; e dice equivalere anche al cinese *sin-hio* « studio nuovo ».

14. Vedi n. 11. Questo modo di dire viene forse a significare « dopo un tempo che è impossibile calcolare »; imperocchè un buddha apparisce nel mondo rarissimamente.

15. Letteralmente: steli di riso-canapa-bambù-canne.

16. *Pu-t'ui*, « che non tornano indietro ». Cfr. n. 7 del cap. I.

17. Cioè: tutti i buddha parlano le stesse verità, e Çāriputra, il quale nelle sue anteriori esistenze aveva onorato e ascoltato molti buddha, deve essere abituato a udire quel linguaggio.

20. [20] Agli Çrāvaka
e a (chi ottenne) il veicolo dei pratyekabuddha,
scioglierà i legami del dolore,
facendoli finalmente conseguire il nirvāṇa.
21. [21] Il Buddha, con la potenza delle sue facoltà, [18]
si è rivelato con l' insegnamento dei « tre veicoli »; [19]
pe' quali gli esseri, dovunque schiavi del desiderio,
trovano la via della liberazione.

Allora gli Çrāvaka della Grande assemblea, gli Arhat, che avevano consumate le sorgenti del desiderio, e Aǵñātakāuṇḍinya [20] con altri siffatti, in numero di milledugento persone; e inoltre i bhikṣu, le bhikṣunī, gli upāsaka e le upāsikā, i quali aspiravano alla mente degli çrāvaka e dei pratyekabuddha, fecero ciascuno questo pensiero: — Perchè oggi il Lokaǵyeṣṭha è tanto mai sollecito a lodare ed esaltare le proprie facoltà; e va dicendo che la dottrina conquistata dal Buddha è profondissima e ardua a spiegarsi: e che le parole, le idee, gl'intendimenti di quella, difficilmente si capiscono: tanto che neppure gli çrāvaka nè i pratyekabuddha ne son capaci. Eppure il Buddha espone e dichiara il concetto d'una universale liberazione; e noi pure abbiamo da possedere questa dottrina, che ci condurrà al nirvāṇa. Perciò ora noi non intendiamo il significato dei suoi propositi.

Allora Çāriputra visto il dubbio sorto in cuore alla quadruplice assemblea, la quale non era ancora giunta a penetrare (il mistero), rivoltosi al Buddha, disse: — Lōkaǵyēṣṭha, per qual cagione e a qual fine con tanta cura lodi ed esalti, come uniche le facoltà de'buddha, e come profondissima sottile, maravigliosa, ardua a spiegarsi, la loro dottrina? Io, nell'antichità sino ad oggi, non ho mai inteso dalla bocca del Buddha parole consimili. La quadruplice assemblea ne piglia argomento di dubbio; e non ha altro desiderio, che il Lokaǵyeṣṭha ampiamente spieghi questo soggetto: perchè il Lokaǵyeṣṭha è così sollecito a magnificare la dottrina, come profondissima, sottile, maravigliosa, ardua ad apprendersi?

Nel tempo stesso, volendo Çāriputra ripetere più distesamente il significato di quelle parole, lo espose, al Buddha, con le gāthā che seguono:

22. [22] Tu il più onorevole dei Santi, sole di sapienza,
dopo lungo tempo (di studio) esponendo questa dottrina,
tu stesso asserisci,
che l' Estasi (samādhi) a cui solleva l' ardore della fede,
23. e la Salvezza (mokṣa) conseguita con la meditazione (dhyana),
non sono argomenti di deliberata discussione.
[23] La dottrina ottenuta sull' « Altare della sapienza », [21]
non può, tu affermi, essere materia d' interrogazione;
24. nè i tuoi pensieri, difficilmente scrutabili,
nemmeno possono essere occasione di domanda.

18. *Fan-pien-li*, « la forza dei mezzi, upāya ».
19. Triyāna.
20. Personaggio stimato il più abile del tempo suo, a spiegare la Dottrina.
21. *Tao-chang* = bodhimaṇḍa.

[24] Non interrogato, da per te stesso parli,
magnificando la dottrina che professi,
25. come sottilissima e maravigliosissima,
e da ogni buddha posseduta.
[25] Gli arhat, i quali, esaurita la sorgente del desiderio,
cercano il nirvāṇa,
26. precipitano tutti nelle reti del dubbio.
Perchè il Buddha parla dunque in questa forma?
coloro che chiedono la condizione de' pratyekabuddha,
[26] o de' bhikṣu, o bhikṣunī,
27. o dēva, o nāga, yakṣa,
gandharva o altri simili esseri,
si guardan tra loro; e ansiosi ed incerti,
rivolgonsi a' piedi del Venerabile,
28. [27] per chiedere ragione di questo fatto.
Ora dunque io vorrei che il Buddha spiegasse le sue parole,
a tutti gli Çrāvaka;
e a me primo parlasse.
29. [28] Ora nella mia mente
sorgono dubbi che non so sciogliere:
che cos' è, mi domando, nella sua intima natura, questa Legge?
che cos' è questa dottrina che dobbiamo professare?
30. [29] Ch' io l' oda dalla bocca del Buddha!
Giunte le mani, con lo sguardo a te,
ansiosi ch' esca fuori la tua voce mirabile,
sempre stimata parola di verità,
31. [30] i dēva, i nāga, e gli altri esseri siffatti,
in numero grande come le sabbie del Gange,
cercano il Buddha e i bodhisattva,
cresciuti in numero di ottantamila.
32. [31] Ed anche da molte centinaia e migliaia di paesi
arrivano i ćakravartin,
i quali congiunte le mani, pieni di rispetto
desiderano udire anch' essi la dottrina di perfezione.[22]

Allora il Buddha parlò in questo modo a Çāriputra: — Arrestati, arrestati nel tuo dire! se continuerai a tener simile linguaggio, gli uomini e gli Dei di tutti i mondi saranno presi da timore e dubbio.

E Çāriputra, di nuovo, al Buddha: — Il Lokaǵyeṣṭha solo parli dunque, parli pure egli solo: imperocchè in questa raunanza un numero sterminato di esseri, che videro già e conobbero molti buddha[23] e le loro origini, e compresero la loro scienza possente e benefica, ascoltando le parole del Buddha, potranno condursi alla fede.

E Çāriputra volle ripetere questo suo concetto, con la gāthā seguente:

33. [32] Oh Dharamarāǵa, venerabile senza pari,
parla ed esponi in complesso (la Dottrina);
poichè questa raunanza di turbe sterminate,
è parata ad ascoltarti con rispetto e con fede.

22. *Tso-tav*, « La dottrina sufficiente.

23. Bisogna sempre avere in mente, che gli esseri viventi già vissero per lunghissimi secoli anteriormente alla vita presente: ora, nella raunanza degli ascoltatori del Buddha, molti, durante le loro esistenze passate, ebbero occasione di udire altri buddha; e la memoria degl' insegnamenti uditi, sopita da secoli, può essere ridestata, dalla predicazione del Buddha odierno, e generare la fede.

Ma il Buddha fece tacere nuovamente Çāriputra; chè se egli continuava a parlare di tali cose in tal modo, gli Dei, gli uomini, e gli asura di tutti i mondi, avrebbero provato dubbio e trepidazione; e avrebbe fatto montare in superbia i bhikṣu, mettendoli in pericolo di precipitare in rovina.

E il Lōkaǵyeṣṭha ripetè lo stesso con la gāthā seguente:

> 34. [33] Non parlare soverchio, fermati (o Çāriputra)!
> chè la mia dottrina stupenda, dagli arditi pensieri,
> nell'insensato orgoglio,
> non trova ascolto, non che rispetto e fede.

Or ecco che Çāriputra, ancora una volta si rivolge al Buddha, e dice: — Parla ed esponi il tuo pensiero, o Lokaǵyeṣṭha. In quest' assemblea che oggi ti sta dinanzi, molte centinaia di migliaia di esseri, furono già come me, per assai generazioni convertite da' buddha. Questi cotali uomini avranno, rispettosi, fede in te; e nella pace dello spirito, godranno per lungo tempo, grandissimo profitto.

E con le gāthā seguenti, Çāriputra si fece a ripetere quest'idea, e disse:

> 35. [34] O venerabile, che non ha rivali,
> parla, ed esponi, primo, questa dottrina;
> e a me, discepolo anziano de' buddha,
> rendila nota con particolare linguaggio.
> 36. [35] Le turbe numerose qui adunate,
> hanno l'animo inclinato a credere alla tua Legge;
> perchè il Buddha, già per molte generazioni
> le istruì e convertì nella guisa medesima.
> 37. Tutti concordi con le mani giunte,
> desiderano udire e ricevere la parola del Buddha.
> [36] Io e mille dugento altri,
> tutti ansiosi di conseguire la condizione di Buddha,
> 38. desideriamo, per cagione di queste turbe,
> che tu ci renda noto con particolari parole,
> questa Legge; sì che coloro che la udranno predicare
> siano pieni di gaudio e di letizia.

Allora il Lokoǵyeṣṭha disse così a Çāriputra: — Tu già, con molta sollecitudine ed instanza, mi hai tre volte invitato a parlare; come potrò io non soddisfarti? Ascolta dunque attentamente, rifletti con amore, e ricorda. Io sto per farti una speziale e chiara esposizione.

Quando il Buddha ebbe pronunciato queste parole, un cinquemila tra bhikṣu e bhikṣunī, e tra upāsaka e upāsikā, che erano presenti alla raunanza, s'alzarono da sedere, e salutato il Buddha, s'allontanarono. Imperocchè, quella tal sorta di gente avevano fortemente piantate le radici del peccato, e di molta superbia erano piene; e andavano affermando aver ricevuto grazie, le quali in fatto non ebbero mai; ed asserivano testimonianze di verità, che non avevano mai ottenute; così che, sentendosi in fallo non vollero rimanersi (in mezzo agli altri).

VETĀLAPAṄĆAVIMÇATIKĀ

IL VENTICINQUENOVELLE D' UN LEMURE

PROLOGO

α) Il Penitente sedotto

« .... coll'esempio si porrà fine al peccato; perciò quando se n'abbia fatta la prova, si tornerà a casa ».[1] Come ebbe detto questo, s'avviò verso l'eremo.

In quell'eremo viveva un monaco di nome Valkaláçana.[2] Mille anni erano trascorsi dacchè egli abitava colà, ove per conseguire il cielo di Brahma,[3] sempre assorto nella meditazione, faceva penitenza alle radici d'una pianta di piciumanda.[4] Egli più non provava alcuna soddisfazione delle proprie membra; quale il tronco di quell'albero, tale era diventato il suo corpo in quell'ascetica estasi; già nemmeno sentiva più i bisogni corporali, e solo a notte, stando sempre in meditazione, masticava un unico boccone di scorza di piciumanda, e il dì seguente, alla stessa ora, ne prendeva di nuovo un solo boccone. Con questa dieta eran passati in quell'eremo i mille anni dell'anacoreta.

Alla presente traduzione della Vetālapaṅćavimçati, corredata di note, riscontri ed appunti, fa da proemio uno *Studio* sulla origine e diffusione della Raccolta, nonchè sul suo presunto autore, pubblicato nel Giornale della Società Asiatica Italiana (Anno VII – Firenze 1894). Ad esso si riferiscono certi richiami e note dell'attuale lavoro.

[1] Pare che il re si consigli tra sè di visitare l'eremita; ma non è possibile capire di più. Il re di cui qui si parla è Gandharvasena.

[2] Valkalāçana [= che ha per cibo (āçana) corteccia d'albero, (valkala)] nome foggiato in conformità alla vita di chi lo porta. È un appellativo, e non sarà il solo che troveremo in questa Raccolta, corrispondente al carattere e alla parte del personaggio.

[3] Il cielo di Brahma [= brahmaloka] è il 7° nell'ordine dei cieli, l'empireo, quello in cui si trova il riposo eterno, ottenuta la liberazione finale o esenzione dal rinascere, scopo supremo del credente indù.

[4] Pićumanda è la *melia azedarac.*

Il re dunque vide quel solitario immerso nella sua consueta meditazione e a quella vista pensò in cuor suo: — Quando si sarà scosso dalla sua estasi, gli farò ai piedi adorazione. — Ciò detto fra sè e sceso da cavallo,[5] stette aspettando in silenzio; ma per tutte intere le quattro parti del giorno[6] egli vide il monaco sempre egualmente assorto, talchè il re disse in pensier suo: — Costui vuol mostrare al mio cospetto la sua superbia: « Ego sum qui sum! » E sia; ma gliela farò smetter io! — E tornato che fu alla città, entrato nella corte d'udienza, il re fece chiamare tutto il popolo, e in sua presenza così parlò: « Suvvia, chi di voi è capace di far rompere il voto ad un muni orgoglioso? »[7] Alla domanda del re nessuno dava risposta, quand'ecco in mezzo a tutti costoro, che non fiatavano, farsi innanzi una meretrice e dire: « Maestà, gli farò romper io la penitenza. Qual meraviglia ch'io lo renda mio schiavo? Io perturberò lo spirito del monaco colle seduzioni della bellezza; in questa città chiunque mi vede non può far che non si conturbi ». Si dice:

Brace ardente è l'uom, la donna è una pentola di burro:
se gli accosti, – fatal legge sessual! – si squaglia il burro.[1]

Disse il re: « Sentimi, o giovinetta; se tu riuscirai a infrangere la penitenza di quell'eremita, io ti regalerò un villaggio ».[8] Rispose la cortigiana: « Eseguirò siccome tu comandi ». Quindi fatta in presenza del re solenne promessa, la donna se n'andò a casa, s'adornò dei sedici ornamenti d'amore[9] e s'avviò all'eremo del monaco. Lo

[5] açvavārah = equi-abductio? o piuttosto legato il cavallo?

[6] Il giorno era diviso in quattro periodi [yāma] di 3 ore ciascuno, quindi yāmacatuṣṭayam dine = quattuor-vigiliae diei, l'intero giorno.

[7] munis abhimānin [= monachus superbus] è epiteto che m'induce alla interpretazione di *ahaṁkāro* in un cotal senso di superbia. Non bene quindi i vocabolari spiegano di solito Selbst-.. oppure Ichbewusstsein (= autocoscienza), l'essere in possesso della conoscenza dell'io. Nemmeno credo che qui alluda al prossimo conseguimento di quello stato di perfezione, che risponderebbe al greco *γνῶθι σεαυτόν*. Quindi vidhyeyam (vyadh-) è nel significato di *perforandum est*.

v. 1. — Pel gana *aß* cfr. Hitop. I, 112 e Cân. 77 [ed. Haeberlin] cfr. St. III, 10. Il secondo verso (*pô*) in Böht. suona: tasmād ghṛtam ća vahni ća naikatra sthāpayed budhaḥ (= quapropter butyrum et ignem numquam coniungit homo sapiens) in modo più chiaro ed esplicito. La sentenza però tolta al Hitopadeça fu forse alterata da Çivadāsa.

[8] Cioè l'*investitura d'un villaggio*.

[9] I 16 ornamenti d'amore [ṣoḍaçaçṛṅgāraṁ] vengono nominati da qualche ms. nella III St. Sono i vezzi di chi va ad un colloquio amoroso.

trovò al solito posto, si costruì lì presso una capannuccia e vi piantò dimora. Dal sorgere del sole a tramonto fatto, essa vedeva sempre l'eremita egualmente estatico. — In che modo potrò rendermi soggetto costui? — andava pensando. — Egli non mi vede nemmeno! Sta bene: l'ho visto così l'intera giornata, or convien che lo vegga anche di notte. — Ciò detto tacque ed aspettò. Quando sorse piena la notte, l'asceta solitario si diè a masticare il suo boccone di scorza, e come essa lo vide in quell'atto, opportunamente così tra sè mormorò: Oh! ecco, da questa parte alla fine sarà senza alcun dubbio domato![10] — Quindi la cortigiana recatasi a casa e presavi una confettura di latte zucchero e burro, ritornò dal monaco. Quivi mescolata la sua confettura colla radice di piciumanda, si ritirò nella capanna e vi ristette in silenzio. L'eremita alla solita ora mangiò il solito boccone; ma in quel dì insolita dolcezza allietò la sua lingua. Il secondo giorno essa di nuovo così compose il suo dolciume colla radice d'albero ed attese; nel terzo giorno il penitente ingoiò quattro bocconi. In tale maniera egli andava aumentando il numero dei bocconi, finchè crebbero a 20 contati. Allora il monaco divenne robusto di membra e ben nutrito; ma allora però addio penitenza e contemplazione!

Una volta lo sguardo del penitente cadde sulla meretrice. Divampò subito d'amoroso fuoco ed esclamò:

Dell'amplesso delle belle, che del senso ogni desire
sfoga a un tratto, non c'è al mondo miglior gaudio od elisire.[2]

Il tanto aspettato giorno era dunque inutilmente spuntato.[11] Poscia fattoseli più vicino, il monaco così le domandò: « Chi sei? » Essa, tirandosi sul viso il lembo della veste, rispose: « Sono un'ancella di Çakra;[12] che vuoi da me? » — « Su te, diss'egli allegro, è fisso il mio pensiero;

[10] avaçyaṁ è avverbio? (notweding). Colla variante avaçyaḥ vaçyo verrebbe assai meglio (sarà l'indomabile domato), con più efficace paronomasia.

v. 2. — Identico çl. 14, St. v. Il rasāyana = eine Art Lebenselixir [cfr. Skr. Wört. del Böhtlingk].

[11] La frase etāvat parimitaṁ dinaṁ vyarthaṁ gātam, è chiara solo se si intenda come allusione a perdere il frutto della penitenza.

[12] Çakrasya dāsī è congettura dell'Uhle [il ms. çakrersyoçī?]. Çakra [= il potente] è soprannome di Indra, il dio del 3° cielo [svargaloka] il quale ha colà la sua sede.

tu sarai mia sposa: in due vivremo felicemente in questo bosco deserto ». — « Perchè parli sì sconvenevolmente ? — riprese la donna. — Come posso ciò fare? La mia stanza è lassù, nel 3° cielo, a fianco di Çakra; non convien dunque che tu parli così ». Ma l'eremita oramai tormentato dal dio Madana,[13] insisteva: « O tu dalle belle sopraciglia, esaudisci la mia preghiera ». Ed ella: « Staremo dunque nell'eremo a piacer nostro ». Com' ebbe ciò inteso il monaco si costruì una ridente casetta e in quel nido coglieva secolei di frequente le dolcezze d'amore.

Così ogni giorno egli prendeva diletto, finchè la donna rimase incinta e a suo tempo, compiuta la gestazione, venne alla luce un bambino. L'eremita, stringendosi al petto il marmocchio, vivea beatamente lì, nel suo eremo. Giù per le coscie gli scorrevano le sporcizie del bimbo e le orine; non più ogni giorno regolarmente eran da lui fatte le abluzioni, non più le offerte e le altre cerimonie di rito. Ma quando il ragazzo ebbe compiuto l'anno preciso, in quello stesso giorno la donna disse al monaco: « Ora esaudisci un mio desiderio, o penitente: abbandoniamo questo soggiorno e andiamocene ad abitare altrove. Non è giusto che rimanga in una selva chi ha famiglia.[14] In questa foresta vi sono leoni, tigri ed altri feroci animali; come si può aver buona cura del ragazzo? Meglio prender dimora lungi di qui, in qualche città ». — « Ebbene, diss' egli, andiamocene pure dove ti talenta ». — « Io ho già pensato alla città, disse la donna; tu affibbiati alle spalle il bimbo colla sua cuccetta e vieni con me ». Il monaco allora si caricò sulla schiena il ragazzo e si avviò pronto con lei. Lei, la cortigiana, precedeva, lui, il penitente, veniva dietro, e così dal loro romitaggio si diressero alla città di Pratisthāna,[15]

[13] Madana [= l'innebriante] è uno dei soprannomi di Kama (Cupido). Avendo come *arco* delle sue frecce le sopraciglia arcate delle donne, tradussi letteralmente il testuale subhru!

[14] Quello del gṛhastha [= pater familias] è il 2° stadio della vita del brahmano. 1° brahmaćārin [= apprendista del brahma], 2° gṛhastha, 3° vanaprastha [= silvicola]. C'è chi ne aggiunge un 4° di tapasvin [asceta].

[15] Pratiṣṭhāna [= sede fissa] è quella nel Dekhan, non quella del Madhyadeça. Giace nella vallata superiore della

Giunti colà dov'era la corte, la donna ristette mostrando al principe l'eremita Valkalâçana. Come si vide dinanzi il penitente affibbiato del bimbo, il re scoppiò in una risata. Poi, mettendosi un dito fra i denti, gli domandò: « O monacello, hai compiuta del tutto la tua penitenza? » Rispose il monaco: « Ascolta, o gran re:

> Se nel cuore una bella scolpita ci sta,
> che del lento elefante ha nel passo l'andar,
> molli i lombi qual tigre ed il volto lunar,
> ove l'inno o la fede, ove l'estasi va? »[3]

E a quei versi il re pronto:

> « Chi non affascina in terra una bella,
> cui sul sen turgido treman monili,
> cui sul piè florido suonano anella,
> unta di croco le membra gentili? »[4]

Com' ebbe il penitente udito l'epigramma, acceso d'ira, in cospetto del re afferrò per i piedi il bambino e lo scaraventò a terra. La testa del bambino rotolò entro il palazzo reale, il tronco balzò nella casa di un pentolaio e le gambe in quella di un mercante d'olio. L'eremita quindi se ne ritornò alla foresta e la cortigiana, ottenuto il villaggio, tornò all'antica sua casa.[16]

β) I tre uomini nati sotto la stessa stella.

La moglie del re in quel giorno istesso rimase incinta, e in quello stesso giorno concepirono pure le donne del pentolaio e dell'oliandolo. A tempo debito la regina e le altre due si sgravarono, e nel dì medesimo, di un figlio ma-

Godāvarī, chiusa a nord dalla catena dell'Uǵǵayanta [l'Uxentus] e all'ovest dal Vaidurya [cfr. Lassen. Ind. Altk]. Dal prākritico Paiṭhāna, viene il suo greco nome in Tolomeo di *Βαϊθανα*; oggi è *Pattan* non molto lungi dalla celebre Ellora. Qui è fatta sede di Gandharvasena. Per le varianti cfr. Riscontri.

V. 3. — La strofa è una ǵagatī, in metro toṭakam, cfr. schema in Weber, Metrik d. Inder. Interpreto mṛgarāǵa = *tigris* anzichè *cerva* e dviǵarāǵa = *luna* anzichè *donna regale*.

V. 4. — È una tristubh della specie dodhakam, cfr. Bhartṛ I, 9 (Bohlen) 11 (Haeberlin).

[16] Qui termina la 1ª storiella delle due che compongono il Prologo nel ms. a.

schio ciascuna. A palazzo reale si fece gran festa: sacerdoti, saggi etc., perchè era nato un principe ereditario, ebbero dal re gran regali di cibi, di vesti e d'altro, e furon fatti fare i bandi con un concerto di cinque tamburi. Un astrologo fu incaricato di interpretare l'oroscopo del principino, e l'astrologo, fatti i suoi segni sul corpo e sul ventre del bambino, sentenziò: « Sire, il fanciullo è nato sotto buona stella: vi trovo i 5 solenni nodi astronomici. Infatti si dice:

« Buddha in Vergine, nei Pesci Çukra, Bhānu in Arïete,
Ciandra in Toro e Guru in Cancro: tutti cinque i nodi avete.[1]

O re, questo fanciullo è nato felice. In questo giorno istesso, e sotto questo medesimo segno celeste, son pur nati un figlio a un pentolaio ed uno ad un oliandolo; però il frutto del pianeta sarà questo: *Colui fra i tre, che, uccisi gli altri due, rimarrà superstite, diventerà possente monarca.* O re, il tuo figliuolo avrà presto acquistata grande vigoria; mettici dunque nome Vikramāditya ».[1]

Il re udito con gioia il responso, gli regalò oro, vacche etc. L'astrologo poi in simigliante modo interpretò la nascita dei figli in casa del pentolaio e del venditore d'olio: Quello dei tre, che vivrà, uccisi gli altri due, diventerà potente monarca. Tale fu pure colà la profezia dell'astrologo.

v. 1. — Questo çloka astronomico può avere un valore cronologico perchè nomina i 5 pianeti [graha = che lega]. Bŭddha (l'intelligente) è Mercurio; Çukra [= il brillante] è Venere; Guru [= il sacro maestro] è Giove, Bhānu il sole, Candra la luna. Gli Indiani ne contavano 7 con Rāhu e Ketu [la *Testa* e la *Coda* del mitico mostro, causa degli eclissi] ed anche 9 con Marte e Saturno. Qui si allude a 5 qualità predominanti del neonato per influsso stellare. Così Buddha (che si può interpretare come nome astratto) è l'*intelligenza* e successivamente la *bellezza*, la *magnanimità*, la *purezza*, la *sapienza*, annodate nei diversi pianeti.

[1] Vikramāditya [= sole di prodezza] più che nome di re, è appellativo di molti re. È personaggio storico, ma come Sesostri, come Carlo Magno, acquistò carattere leggendario ed è tipo sincretico, che forse unisce parecchi dello stesso nome. Ve ne furono 5 della dinastia Cālukya che regnò in Kalyānī; ma questo è il glorioso re di Mālava, vissuto nel 1° sec. av. Cr. quello che stabilì la nuova era indiana detta Saṁvat [57 av. C.]. Visse 1000 anni, alternativamente 6 mesi mendicante religioso e 6 mesi re, il che mi fa ricordare il noto mito naturalistico di Persefone e quello dei Dioscuri. Di lui si impossessò con particolare compiacenza la novellistica, e qui noto due altre Raccolte di novelle delle quali è protagonista: la Çūkasaptatī [= il settantanovelle d'un pappagallo] e la Siṁhāsanadvatriṁçati [= le 32 storie del trono]. La leggenda fa che il grande Vikramāditya sia venuto a regnare in Uǵǵayinī nel Mālava, provenendo da Pratiṣṭhāna nel Dekhan.

Gandharvasena [2] intanto tonsurò a mazzocchio sacro il capo del figlio e quand'ebbe sei anni, gli cinse il cordone di mungia.... successivamente gli fece apprendere il çâstra e l'arte della spada e dell'arco. [3] In questo mezzo Gandharvasena per diritto di natura venne a morte. Il primo ministro ed i cittadini, innalzatogli un rogo di legno di sandalo, fecero la cremazione del principe; poi, compiute che furono da Vikramāditya le rituali offerte cominciando dal pinda, [4] fu dato ai brâhmani un largo trattamento.

Un bel dì il ministro, quando gli parve il giorno l'ora ed il momento opportuno, offrì a Vikramāditya, benché ancora in giovine età, le insegne del regno, e così fu insediato sul trono. I cittadini tutti gli giurarono fedeltà e da quel giorno ebbe Vikramāditya la cura del governo.

Un dì il pentolaio, udita da sua madre la storia della sua nascita, concepì dentro sè questo pensiero: — Orsù! la profezia dell'astrologo potrebbe pur avverarsi. Ch'io diventassi re?! Anzitutto ucciderò il venditore d'olio, poi ucciderò il re, ed allora il regno sarà mio. A riuscirvi devo impiegare ogni impegno. Si dice:

> Suole alla gente audace rider propizia sorte;
> solo i pusilli esclaman: Fonte di tutto è il Fato.
> Tu sprezza il Fato e ardisci per tua virtù da forte;
> se il colpo non riesce, dove sarà il peccato? [2]

e ancora:

> Il peggior nemico ch'abbia l'uomo in petto è la viltà;
> è l'audacia il miglior socio: — cosa fatta capo ha. [3]

Così fissatosi in mente questo pensiero, legò amicizia col mercante d'olio e gli regalava sempre in quantità robe

[2] Gandharvasena [= che ha un esercito di Gandharvi].

[3] Il mazzocchio [çūḍākaraṇam] ed il cordone di mungia [mauñgībandhanam] sono sacri ornamenti del giovine brâhmano discepolo [brahmaćārin]. Il muñga è una specie di giunco selvatico di fibre tessili. Il çāstra è il complesso dei 6 libri, che il brahmaćārin deve apprendere per impossessarsi dell'antica dottrina sacra. Quella militare, per antonomasia, è detta çastra. Il ms. presenta una lacuna dopo mauñgī-.

[4] Il pinda è un pasticcio di riso e miele in forma di focaccia, rituale offerta ai mani degli avi: ma qui piuttosto ha il valore buddhistico-giainico delle elemosine di cibo ai bhikṣu (mendicanti).

v. 2. — È una çakvarī della specie vasantatilakā. Ghaṭ. Nitis. 13 = Pañć. I. 221 = Hit. Pr. 30.

v. 3. — Kṛtvā'yam nā 'vasidati. Letteralmente: quod aliquis egerit, non profuit. Sentenza che ricorda il detto di Mosca Lamberti.

e denari. Una volta il pentolaio, rivoltosi all'oliandolo così gli disse: « Amico mio, vieni con me al bosco; si va a prender legna da ardere ». Rispose l'altro: « Andiamoci ». S'avviarono dunque tutt'e due insieme al bosco. Il pentolaio, quand'ebbe ben visto che nel bosco non c'era anima viva, per mettere ad effetto il suo affare, gettò un laccio al collo del compagno e lo strozzò. Poi, legata ben bene la corda alla gola del morto, l'appiccò ad un ramo di çiṁçipā[5] e per solitaria sicura strada s'incamminò verso la città.

Quando si seppe dai cittadini l'oliandolo ucciso dal pentolaio, lo riferirono al re, il quale, udito il fatto, mandò tosto le sue guardie ad arrestarlo. Ma il pentolaio, temendo l'ira del re, già se n'era fuggito in altro paese. La guardia dunque così riferì al principe: « Sire, egli per paura di te se n'è scappato ». Inteso questo il re fece saccheggiare la casa del fuggiasco, poi la fece del tutto demolire e così credendo che oramai il regno fosse senza nemici, Vikramāditya fece in cuor suo gran festa.

[5] Çiṁçipā = *Dalbergia Sisu*.

NOVELLA CORNICE

Il cadavere dell'impiccato.

Gloria all'eccelso Gaṇeça.[1]

Chino il capo al dio Gaṇeça, ch' ogni ostacolo sfracella
e a diletto delle genti vo' compor questa novella. 1
Non vi si provan pure, schivi di lotta, i vili;
al primo inciampo l'opra lascia il mezzano ingegno;
ma chi nel petto edùca propositi virili,
pur contro mille intoppi, resisterà all'impegno. 2
Schietto stile aman certuni altri ambiguo ed altri onusto
d'ornamenti e frangie e fronzoli: qui ce n'è per ogni gusto. 3

Nella regione del Dakṣiṇāpatha[2] havvi una città chiamata Pratiṣṭhāna, e in essa un re di nome Vikramasena[3] Ma che re!

[1] Abituale è nella letteratura popolare indiana l'invocazione (oṁ çrī gaṇeçāya namaḥ) ed il tributo d'onore ad una divinità ispiratrice dell'opera. Qualche volta è la dea Sarasvatī (= l'Eloquenza) oppure Çāradā (= la Scienza), ma più di frequente è Gaṇeça [= cohortis-dux], capo delle schiere dei seguaci di Çiva e quindi Gaṇanātha [patrono dei gaṇās]. È figlio di Çiva e di Pārvatī, ma spesso è identificato col padre ed è miticamente una specie di Apollo indiano, dio delle opere dell'ingegno, ispiratore della poesia. L'iconografia lo rappresenta in figura d'elefante, l'animale intelligente per eccellenza; talvolta ha solo la testa d'elefante, una melagranata sulla proposcide ed altri simboli sulle quattro braccia. Il trovarlo seduto sopra una tavola che schiaccia un topo, il nemico dei libri [Moor: Plates illustrating the Hindu Pantheon] lo ha fatto avvicinare ad Apollo *σμινθεύς*. Come Çiva, porta segnato sulla fronte l'occhio colla mezzaluna, è ventruto e mostruoso, come spesso gl'idoli indiani.

v. [1] Si immagina che Gaṇeça crei gli ostacoli ai poeti, ma, invocato, s'adoperi a rimuoverli egli stesso.

v. [2] cfr. Bhartṛ: 2-73; Mudrārākṣasa 48; Pañć. III 255 ed altri. È una strofe vasantatilakā.

v. [3] Queste tre strofe, essendo un proemio di Çivadāsa, mancano naturalmente nelle altre recensioni.

v. [2] Il Dakṣiṇāpatha [= dextera-regio] è il paese che si stende a destra di chi guarda verso il levare del sole. Rispetto all'India ariana, che prende i due grandi bacini dell'Indo e del Gange, viene dunque ad essere tutta la penisola triangolare indiana, col vertice al capo Comorin, cateti le due giogaie dei Ghāts, ipotenusa il monte Vindhya. I Greci trascrivendo il nome a suono, lo chiamarono *Δαχιναβάδης* ed ora dicesi Dekhan, specialmente pei bacini del Godavery e del Krishna.

v. [3] Vikramasena [= che ha un prode esercito] equivale, all'altro, Vikramāditya. Cinque mss. hanno il 1°, altretanti il 2° nome. Di lui valga quello che dissi nella Pref. e nelle note al Prologo. Qui aggiungo che fu gran protettore delle arti e delle scienze ed il trono avito ebbe in Pratiṣṭhāna [cfr. Lassen. Indische Alterthumskunde II. 759]. Come abbia poi regnato nel Mālava non par chiaro,

Pari a mille ardenti soli, pari al fulmine in bagliore,
come Hari di tutti amico, vago e bello al par d'Amore, 4
sul regal splendido trono primo in mezzo ai mandarini,
sempre ligio al dritto, guarda, come il mare, i suoi confini. 5
Quale schietta autunnal luna o·jemal puro lucea,
come limpido cristallo, come candida ninfea. 6
Di largir giustizia e doni sempre cupido ed amante;
ma nell'ira, edace fiamma e quel lampo corruscante. 7
Per bellezza illustre, pieno di grandezza e gloria intatta,
di potenza radïoso, vera gioia di sua schiatta; 8
degli onesti protezione, dei ribaldi lo spavento:
sommo pregio ai re cotesto e, al di là, sommo contento. 9

Questo virtuoso re stava un giorno, con tutto il suo seguito, seduto nella grande aula, allorchè venne da non so dove un yogin digambara di nome Çāntiçīla.[4] Egli teneva un frutto in mano e come fu dentro dell'aula, lo consegnò al re. Questi l'invitò a sedere e gli offrì l'usuale betel.[5]

benchè questo re abbia esteso largamente il suo dominio nell'India. Accettando la leggenda, avrebbe sposato la figlia del re legittimo di Uǵǵayinī. Parecchi mss. [A B b] dànno infatti cotesta città, come sede del nostro protagonista, ed uno, il ms. d, vi sostituisce il suo equivalente Avantī, dove trovò ricetto e dimorò sicuro.

Çloki 4-9. Non s' accordano affatto i mss. nè sul numero nè sull' ordine, nè sulla redazione di questi versi e variano talvolta persino gli emistichi. Mi sarà quindi perdonata qualche alterazione leggera sull'ordine dei concetti. La varietà dei mss. dipende appunto dalla illegittima paternità dei versi incastrati qui da altre opere. L'enumerazione dei meriti del re è un luogo comune della letteratura indiana profondamente monàrchica (cfr. st. XV. 3-8).

v. [4] Hári [= il biondo] è epiteto di parecchi dei, ma specialmente di Viṣṇu, sotto forma di Kṛṣṇa [cfr. Harivaṁça] Tale soprannome gli conviene solo in quanto sia concepito come dio propizio e benevolo, ed è, infine, un epiteto solare [cfr. Dunker. Gesch. der Arier. 227]. Qui Amore è detto Kandarpa (= l'orgoglioso).

v. [5] Il regal trono è il celebre siṁhāsana della -dvatriṁçati. La parola *mandarino* è etimologicamente indiana [mantrin = consigliere] non cinese.

[4] Varia molto nei mss. la grafia del nome. Alcuni nomi come Kṣyātiçīla (*a*), Satiçila (*d*) etc. sembrano scorrezioni; quello accettato è in parte congetturale, ma ben si adatta ad un asceta, poichè vale: *chi possiede come sua natura la çānti*. Or questa çānti è lo stato di perfetta tranquillità d'animo, raggiunto col liberarsi completamente dalle agitazioni esteriori e dalle passioni interne, l'*apatia* religiosa. Chi lo porta è un yogin, cioè un tale, che mediante la contemplazione, s'è immedesimato colla natura e col creatore ed ha ottenuto il yoga [= congiungimento, rad. yug-], conosce la vidyā [= scienza magica] e spesso pel cattivo uso che ne fa, diventa un *mago esorcista* in mal senso, come il nostro. Digambara [= aëre amictus] è una delle setta dei Giaina, che andavano perfettamente nudi [= *γυμνοσοφισταί*] vivendo di elemosina e facendo professione di ascetismo.

[5] Il betel è la foglia del piper betle, che unita a quella della noce areca [areca catecù] e ad un po' di calce viva, era, ed è ancor oggi, masticata continuamente da uomini e donne indù, come alimento nervoso. Oggi chiamasi pānsopari ed il color scarlatto di cui tinge le labbra e i denti, e gli sputi che rosseggiano come macchie di sangue per le vie, sono, al dire del Mantegazza [India, 1881. Milano] una delle fisonomie dell'India moderna. Abitualmente l'offerta del betel è un cortese congedo della visita [De Gubernatis, Peregrinazioni indiane]. Ciò forse spiega il kṣaṇam [= un poco].

Intrattenutosi alcun poco a riposare, il mendicante se ne partì, e in questa maniera veniva ogni giorno a riverire il re e gli portava a regalare un frutto.

Ma un dì fra gli altri, il re si lasciò uscir dalle mani il frutto e subito l'addentò una scimia. Ecco allora dal seno d'esso frutto cader a terra una gemma [6] di splendore tale che una gran luce venne a diffondersi d'intorno. Tutti i presenti restarono meravigliati ed anche il re a tal vista rimase pieno di stupore ed esclamò: « Ehi! poverello, perchè m'hai tu portato una così preziosa gemma? » « Rispose il mendicante: « Ascolta, o gran re, nel çāstra [7] è detto:

« Ogni frutto aspetta frutto: bimbo, amico, sacerdote,
rege, medico ed astrologo, nessun visiti a man vuote ». 10

Per ben dodici anni compiuti, o gran re, io consegnai in tua mano di tali gemme ascose in seno ai frutti ». Come il re ebbe udito questa rivelazione, fece chiamare il custode della real dispensa e gli disse: « O maggiordomo, vammi a prendere tutti quei frutti, che ci vennero regalati da questo mendicante e tu hai conservati in dispensa ». Udito il comando del re, il maggiordomo gli andò a prendere ed apertili ad uno ad uno, tutti furono egualmente trovati pieni di gemme. Il re, al vedere quel mucchio di pietre preziose, restò attonito di gioia ed esclamò: « Ma insomma, o digambara, perchè mi hai tu portato tutte queste gemme di gran valore? Non io potrei contraccambiartene il prezzo, nemmeno di una soltanto. Ma dimmi tuttavia, qual cosa meglio ti piace? Il yogin allora così disse:

[6] Nella Baitál Pachísí la gemma è specificatamente ein Rubin - cfr. Risc. per le discrepanze.

[7] Çāstra [= testo sacro] è nome generico dei libri antichi di leggi e precetti. Generalmente se ne contano sei.

v. 10 Cfr. Galano. Ἀναφ. 305. Veramente anzichè sacerdote, v'è nel testo guruh [= sacer magister]. Chiedo venia alla tirannia della rima. Nei mss. vi sono molte aggiunte e varianti.

v. 11 Cfr. Pańć. I. 111. Questo Bṛhaspati [= signore dell'ampio (cielo?)] è una concezione secondaria dell'eroe solare. Nel Pantheon indiano è il sommo sacerdote degli dei, il purohita [= pontifex] il loro sacro maestro [guru], ed è quindi un modello di saviezza e di sapienza. Gli si attribuiscono perciò le più antiche opere didattiche e morali, i libri di massime e precetti, di cui il nostro çloka è un saggio. Nel Gṛhyasûtra di Āçvalāyana appare, con Indra ed Agni, regolatore della casa [cfr. Stenzler, Abhand. della D. M. G. vol. III, IV] e nel Yagurveda è speciale protettore dei brāhmani. Perciò è detto anche Brāhmanaspati, e Vaćaspati [= signore della parola]. In astronomia è il reggente del pianeta Giove [cfr. Prol. 5].

Tra la folla cortigiana, che del re non sia svelato
anche affar di poco conto, Bṛhaspati ha consigliato. 11
Gli scongiuri, il proibito cibo o amor, l'odio e la pace
della casa e le carpite debolezze, il saggio tace. 12
Un segreto in tre è di tutti; quattro orecchi il serberanno;
ma neppur Brahma lo scopre se soltanto due lo sanno. 13
Dunque sol negli ermi boschi o sull'alte apriche vette,
e nei templi solitarî, sien le tue parole schiette. 14

Perciò, o sire, io ti svelerò bensì ogni cosa, ma da solo a solo ».

Il re fece allora sgombrare la sala e il mago così parlò: « Sire! nel quattordicesimo giorno della luna oscura, [8] sulle rive del fiume Godā [9] presso il gran cimitero, io compierò un sortilegio per conseguire le 8 Massime Facoltà, [10] che sono:

Diventar atomo o mole, lieve o greve, dominare
sulle cose e le lor leggi, tutto aver, tutto toccare. 15
Ma un intrepido ministro necessario è negli incanti:
s'egli trema, ne distrugge ogni effetto in pochi istanti. 16
Ora un altro, da te in fuori, io qui intrepido non veggo;
oggi mio cooperatore negli incanti ti richieggo. 17

v. [12] Cfr. Vṛddha-Cāṇ. XIV-17; Galano *ἀναφ.* 28. Simile nel Hitop. I, 123. Cfr. Appunti per l'interpretazione.

v. [13] Cfr. Pañć. I. 112; Hitop. III. 27; Rāǵan. 75 nella Paddh. di Çārṅg. Anche per i pāda γδ) la stessa Vetāla-st. I. 28. Quanto a Brahma [= la preghiera teomorfizzata] è bensì il maggior dio della Trimurti, ma di gran lunga il meno popolare. Ancor oggi ha un solo tempio in tutta l'India. Concezione metafisica ed artificiale dei preti brāhmani, rimase sempre simbolo astratto della potenza della preghiera, nè mai fu capito dalle turbe. Or come l'*onnisciente* non legge in cuore dell'uomo, non ne indovina i secreti?

v. [14] Cfr. Manu. VII. 147; MBh. V. 1414-15. I mss: *a d* hanno il 13 prima del 14, come nella red. hind. (21).

[8] Il mese indiano è in 2 metà [pakṣās] una *lucente* (çukra) che sale al plenilunio, l'altra *oscura* (kṛṣṇa) che scende al novilunio. Qui dunque è la vigilia della luna nuova. Alcuni mss: danno qui il mese. I mss. *E e* dànno Açvina *, ma le red. dialettali s'accordano nel mese di Bhādra [5° dell'anno ind. = Agosto-Sett.] Or l'ultima notte di questo mese dicesi aghorā [= spaventosa] e sarebbe appunto la 14ª. Invece di Godā sarebbe dunque da leggere ghorā? Io così inclino a credere; del resto cfr. Lassen. Anth. Skr. Annot. critica.

[9] Godā [= datrice di buoi] più spesso Godāvarī (oggi Godavery) ed anche Golā, uno dei maggiori fiumi dell'India peninsulare. Nasce nei Ghāts occid. ed attraversato il Dekhan in direzione di sudest, sfocia nel golfo di Bengala.

[10] Le 8 Facoltà [siddhis] s'acquistano o per divino dono da chi ne è degno o per arte magica e mezzi diabolici. Se ad acquistarle occorre il concorso di un vetāla, come qui, il sortilegio è detto vetālasiddhis. In questo passo sta il succo della Raccolta ed è perciò della più alta importanza. Cfr. Appunti.

v. [15] Variae lectiones s'accumulano in questo çloka. Non è possibile tenere nella traduzione il quadruplice omoioteleuton del 1° verso [aṇimā, mahimā, laghimā, garimā], nè la paronomasia del 2° [īçitvam, vaçitvam]. Interpreto īçitvam = dominio sulle *cose create;* vaçitvam = dominio sulle *leggi delle cose.* Cfr. App. Questo 2° verso risponde al: posso, comando e voglio! della formula magica.

Sii tu dunque mio assistente. Tu devi venire con me, solo, di notte, armato di un daga». Il re tosto promise: «Ebbene, così farò». Intanto il digambara, presisi gli arnesi che gli occorrevano pel sortilegio, nel decimoquarto giorno della luna oscura, venne alla gran necropoli.

Il re, dal canto suo, indossata una negra veste, ivi a notte fatta lo raggiunse, e quando il yogin lo scorse, fremè tutto di letizia. Poi gli disse: «Di qui lungi un mezzo yoǵana [11] havvi o sire, un cimitero, dove da un ramo di çiṁçipā [12] penzola un cadavere. Tu devi andare colà, prendere quel morto e portarmelo subito: [ma bada che se fai una parola sola, il morto riscapperà al suo posto sull'albero]». [13]

Appena udì il comando, Vikramasena, intrepido certo come niun altro mai, si diresse alla volta della pianta di çiṁçipā.

Il re impavido procede nel fumoso cimitero;
il brecciame chiaro spicca qua e colà sul campo nero. 18
D'ossa è il muro e di cervella; v'è di sangue un lago; il brolo
par di Kāla e paion tazze sparpagliati i teschi al suolo. 19
Fumo e buio; dei rākṣasi stride l'ululo assordante;
vampe guizzan su dai roghi; è il Final Nembo montante. 20
Fluttuan serti d'interiora via dai vulturi strappate;
vacillar fa il suol la ridda delle Kṛttike esaltate 21

[11] Il Yoǵana [= iugerum?] pel Bopp vale 11 miglia inglesi, ma per altri solo 4 [cfr. Weber. Ind. Stud. VIII 435]. M'attengo a quest'ultimo dato poichè coincide colla moderna Baitàl Pachisi, che porta in Oesterley, Zwei Kos südlich. Ma 1 kos=1 miglio inglese, dunque 2 kos = 2 miglia = ½ Yoǵana di 4 m.

[12] Noto che anche nel Pańć. v. 8. la çiṁçipā è abitazione di un vetāla. È un albero spiritistico, che fa spesso nell'India l'ufficio del noce delle streghe nella novellistica occidentale.

[13] Le parole tra [ ] date solo dal ms. C, sono di tale importanza da non poter *per nessun modo* essere soppresse Sono anzi la chiave di tutta la Vetāla-; cfr. in proposito gli App. e St. Iª in fine. Çloki 18-30. La descrizione dello çmaçānam [=luogo dove s'abbruciano i cadaveri] è nel Lassen ridotta a 2 versi, ed altri 4 ne porta nella Ann. Crit. chiamandoli versus inconditos. Non tutti i mss. portano lo squarcio e quei che l'hanno, sono incongruenti e disparati. Il passo è un continuo sforzo di turattologia, con immagini strane e fantastiche e similitudini iperboliche, ma non manca di una certa terribilità di effetto anche artistico.

v. [18] Ricostruito il 1° verso, che nel Lassen è in prosa, resta alterato l'ordine dei distici. Cfr. App.

v. [19] È Kāla [= tempus] una specie di *Κρόνος*, concepito come distruttore e dio della morte. Il suo giardino è tutto ingombro di funebri apparati e di quel che di più spaventoso si può concepire. Non raramente alla sua mensa è assomigliato il campo di battaglia [cfr. l'omerico *orto di Marte*], perciò i teschi vi possono esser tazze ed il muro di cinta è cementato con materia cerebrale [cfr. Lassen Ann. Crit. l. c. e Raghuv. VII. 49].

nel festin di Kāla; fischia dentro i vuoti stinchi il vento;
delle streghe al piè le armille fan di crotali concento. 22
L'aer rimbomba orribilmente, fragoroso il tuono rugge:
forse l'Oṃ fatal pronuncia e il trimundo Àntaka strugge? 23
L'ornan crani frantumati e di scheletri ghirlande;
par Bhairava; ardente bragia un baglior fosco vi spande. 24
Come un Bhārata novello, Karṇa e Çalya il turban tutto
di fragor Bhīma v'impazza, v'è Duḥçāsana distrutto. 25
Pien d'inganni come il giuoco, qual pensier di donna atroce,
come idiota mente è covo d'ogni dubbio e d'ogni croce. 26

v. [20] I rākṣasas sono demoni giganteschi e maligni, che hanno facoltà di tramutarsi a lor piacere per osteggiare i buoni. Essi han fatto la gran guerra contro Rāma, guidati dal terribile lor capo Rāvaṇa; essi riempiono di lutti e di mali il mondo. Probabilmente simboleggiano le tenebre e le forze malvagie della natura; ma altri vuol vedere in essi raffigurati i popoli preariani dell'India meridionale. Quanto al *nembo fatale*, [Kālamegha = nigra nubes] è la fatale nuvola che ascenderà un dì il cielo a compiere la distruzione del mondo, l'estremo cataclisma universale [cfr. Bopp. Voc. ver.].

v. [21] Le Kṛttike, sono la costellazione delle Pleiadi (segno il *coltello*), ma qui valgono le 6 sorelle, le funeree nutrici di Skanda, il dio terribile della guerra detto appunto Kārttikeya [rad. kart - = tagliare]. Sono le ballerine invitate nel festino del dio della morte, ove s'inebbriano di sangue ed infuriano a guisa di Menadi in una danza macabra. Per l'interpretazione qui accettata del passo guasto cfr. App.

v. [22] Intendo qui coll'Uhle: mit einem schnell entstandenden Wind, der durch die Löcher der Knochen und Beinröhren blässt cfr. Anm. l. c. 97.

v. [23] Antakaḥ [= che pone fine] soprannome di Yama, dio della morte [il sole all'occaso]. La tradizione mitica crede che la distruzione totale del trimondo [trigagat = cielo, terra, inferno] avverrà quando Yama pronuncierà la sacra sillaba mistica oṁ (oṁkara), che nei suoi tre elementi [a + u + m] è simbolo della indiana trinità.

v. [24] Bhairava [= lo spaventoso] incarnazione di Çiva in una delle più terribili forme, tra le 8 incarnazioni secondarie. Avvenne quando combattè Viṣṇu nel suo avatāra in figura di Narasiṁha. Egual similitudine in Somadeva.

v. [25] Passa a somigliare pel trambusto e l'orrore il cimitero al (mahā) Bhārata, poema, anzi epopea colossale che narra le geste eroiche dei Kuravās e dei Pandavās, ricordo forse delle lotte per il possesso dell'Āryavarta. Come quell'epopea è risuonante d'armi e del tumulto delle battaglie, così quel cimitero è in preda alla più paurosa confusione. È un secondo Bhārata [dvitīyam iva Bhāratam]. Vi si nominano alcuni dei personaggi di quel popolarissimo e nazionale monumento poetico. Karṇa [= l'*Orecchio* della leggenda] è uno dei Kuruidi, dal quale si intitola il libro VIII; tiene per 2 giorni il supremo comando della guerra, fintantochè, ucciso da Arǵuna, viene sostituito da Çalya [= la Freccia], meno forte, ma pur valoroso eroe. Questi lo tiene solo per mezza giornata, poichè è ucciso dall'eroe Yudhiṣṭhira [= Forte in guerra]. A Çalya è dedicato il IX libro del MBh. L'uno e l'altro adunque riempiono di grida il campo, ma più terribile assai è Bhīma [= il Formidabile], uno dei 5 Panduidi, che per 10 giorni su 18 [quanti ne durò la guerra] riempie di sè e della sua furia il campo e si vendica delle ingiurie di Duḥçāsana, bevendone il sangue (lib. VIII). Questo Duḥçāsana [= lo Sfrenato] avea infatti sconciamente trascinato in piena adunanza Draupadī, la sposa dei 5 Panduidi, tirandola pei capelli e dichiarandola *dasī* [= schiava v. 2225] giacchè il fratello suo Duryodhana l'avea vinta al giuoco dei dadi allo sposo Yudhiṣṭhira. Bhīma dunque fa la vendetta dell'oltraggio. Noto che non v'è accenno a fatti contenuti oltre il libro IX, del MBh. col quale, come dissi altrove, termina in realtà la parte antica di que-

G'anasthāna agli alti strilli, Çūrpanakhī lo funesta;
da Mārīc'a inorridita di Daṇḍaka è la foresta. 27
Freme Akāmpana e Dhūmrākṣa Meghanāda e Vibhīṣana;
come in Laṅkā arde l'incendio contro il perfido Rāvaṇa. 28
D'ogni infamia asilo, tutto lo scorrazzan belve a frotte;
spessi i baratri, le salme a caterve ininterrotte. 29
Colle bocche di cruenta carne piene, inebbriati,
scorgi ovunque empi rakṣāsi, spettri e spiriti dannati. 30

Quivi dunque giunse il re ed arrampicatosi sulla çiṁçipā, tagliò d'un colpo di coltello il laccio, e il cadavere precipitò al suolo. Che cadavere era mai quello!

Era livido qual nube, irto il crin, sol ossa e cute:
gira l'occhio a tondo, il marchio dei defunti orrore incute. 31

sta mirabile epopea; tutto il restante, seriore ed ascitizio, non pare conosciuto dal nostro redattore. Pel contenuto di questo Mahā-itihāsa, chi voglia saperne di più cfr. l'opera di Monier Williams: Indian epic poetry.

v. [26] Qui dunque rendono principalmente triste lo çonaçāna le strida, i tumulti, le orride morti che mettono raccapriccio, come se vi battagliassero Karna e Çalya, vi infuriasse Bhīma, l' eroe terribile, vi fosse ammazzato crudelmente Duḥçāsana, l' offensore spietato della bella Draupadi, prezzo di una strana partita di dadi.

A questo punto cessa il ricordo del MBh. e si passa a quello del Rāmāyaṇa. Il passaggio è logico.

[26] Difatti la similitudine del giuoco deve certo esser stata suggerita al poeta dall'aver nominato Duḥçāsana, che gli ha fatto ricordare lo sfortunato Yudhiṣṭhira, che perdè la moglie sua e dei suoi quattro fratelli. L'efferata mente delle donne, che sempre crudeli pensieri maturano, gli dà modo di alludere poi all'eroina mostruosa del G'anasthāna, a Çūrpanakhī, l'Alcina del Rāmāyaṇa. Così chi è pieno di sospetti e di timori deve senza dubbio essere il rakṣas Mārīc'a. Questo çloka parmi dunque molto importante; anzi, a mio modo di vedere, necessario come legame e passaggio tra i due classici ricordi del poeta letterato.

v. [27] Al carattere misoginico del pâda β nello çloka 26, dà spiegazione il 1° verso di questo çloka 27. È Çūrpanakhī una rākṣasā, sorella del re dei demoni Rāvaṇa, e che sostiene nel celebre poema attribuito a Valmiki, una parte importante. Fattasi bella, vuol sedurre l'eroe eponimo, Rāma, coll'arte magica. Ma nel fatto ell'è deforme, di sconcio ventre, di capelli rossi, d'occhi turpi etc. Scoperta, riempie dei suoi strilli il G'anasthāna [= refugio degli uomini], esteso bosco sulle rive della Godāvarī, quando dei suoi maligni tentativi avrà sol premio il naso e le orecchie mozzati (l. III). Nel G'anasthāna si era ritirato Rāma, esigliato dal padre per gli intrighi della moglie Kaikeyī (l. III) e là avvengono le prime lotte contro i rakṣāsas, che sempre impediscono il sacrificio del venerando anacoreta Visvamitra (I. 23). Il più petulante degli audaci demoni è Mārīc'a, che combatte tra i fragori del tuono e la pioggia di sangue (I), ma ne ha tale battosta, che lo prende poi paura invincibile di esporsi di nuovo ai colpi di Rāma. Però, sforzato da Rāvaṇa, mutatosi in gazzella (III) rapisce Sītā, la sposa di Rāma, ma viene poi da costui ucciso, siccome temeva. Ciò avviene nella selva di Daṇḍaka, celebre e paurosa foresta, che nell'età più antica occupava forse tutta la regione tra la Narmādā e la Godāvarī ed è, forse tutt'uno col G'anasthāna, benchè sia incerto dove si stendesse (III).

Tutto ciò è raccontato nel Rāmāyana, poema [kāvya] già noto in Italia per la splendida edizione del Gorresio. Racconta esso la guerra di Rāma contro Rāvaṇa, il gigantesco rakṣas re di Laṅkā, che gli fece rapire Sītā. In questo poema è sopratutto notevole la grande analogia coll'Iliade, sulla quale forse in parte foggiossi; in parte però sembra mitico e tradizionale.

v. [28] Rāma riavrà Sītā, come Menelao Elena, dopo una terribile lotta. Aiutato da Hanumant, re delle Scimie, combatterà

Ma ecco, mentre il re scendeva, il morto di nuovo si trova appeso al suo ramo.[14] Il re tornò ad arrampicarsi sull'albero e caricatosi il cadavere sulle spalle, si lasciò sdrucciolare giù a terra e si mise in cammino. Strada facendo un vetâla[15] che stava appiattato entro quella salma, voltosi al re così incominciò a parlare: « O sire!

Nei poemi e nella scienza dei sapienti il tempo vola;
quel dei pazzi nei piaceri, tra le zuffe o le lenzuola. 32
Ch' è la notte senza luna? La beltà senza virtude?
Senza l'arte del poeta il saper che mai conchiude? 33

M' ascolti dunque il re! Suvvia, gli vo' narrare una storia! ».

Dhūmrākṣa [= il demone offuscante] ed Akampana [= l'inconcusso] (VI. 28-30), accoglierà il fratello di Rāvaṇa, Vibhīṣana [= il terrificante], che era stato preso a càlci per aver consigliato la restituzione di Sītā [cfr. in Omero, Antenore] ed avrà poi, come disertore e quasi traditore il regno di Laṅkā (VII); ma lotterà sopratutto il grande eroe contro Meghanāda [= la voce delle nubi], il quale tramortisce le schiere col fragore dell' armi, porta lo scompiglio, atterra lo stesso Rāma, e, pur nel morire, cade spaventosamente (VI). Tutto ciò, con Hanumant personificazione del vento, mostra il lato mitico del celebre poema. Uno dei fatti più salienti della guerra è l' incendio di Laṅkā [= Tamrapaṇī = Ταπροβάνη, Siṁhala, oggi Çeylan], sede di Rāvaṇa detto il Decacefalo [= Daçagrīva] gigantesco, orribile e cattivo. Rāma finisce coll'abbatterlo in aspra tenzone poichè il dio solare deve naturalmente vincere il rivale demoniaco, simbolo delle tenebre (VI).

v. 29 Con questo çloka si riprende la vera descrizione del cimitero interrotta allo çl. 25 per incastrarvi i ricordi epici. Qui interpreto bhûta = *animal*, col Lassen, mentre il Burnouf ed il Cappeller, che ho sottomano, spiegano nei loro Vocabolari per *spettro*. Essendo nominati più sotto mi pareva una inutile ripetizione di concetto. Cfr. pure Somadeva.

v. 30 Questi rakṣāsas, che si cibano di carne umana ancor palpitante e sanguinosa, sono conformi al ritratto che ce ne fa il Rāmāyaṇa. Pure parmi evidente un çerto sforzo di tarattologia. Non mancano le belve che van brancolando per i cimiteri, come iene, sciacalli ecc; non vi mancano gli spettri e gli spiriti infernali, v' occorrevano ancora dei demoni antropofaghi. Si capisce nel poeta la preoccupazione di impressionare il lettore, anche per ingigantire così l'intrepidezza d'animo di Vikramasena.

v. 31 Il verso è connesso colla narrazione e non è intercalare.

[14] Qui la lezione parmi troppo abbondante; quella lassenica giustamente non fa che il morto si riappicchi. A che difatti quel risalire del re? Eppure egli ancora non avea fiatato contro il divieto! Forse c' è da sospettare qui una breve lacuna. Cfr. la B. P. e gli altri Riscontri.

[15] Vetâla [= in mortuo domiciliatus], donde il nome alla Raccolta, è uno spirito, talvolta maligno e talvolta no, che penetra nei cadaveri e li fa muoversi ed agire come persone vive (cfr. Pref.). È dunque un lemure, un demone e fu ben assomigliato ai vampiri delle saghe slave [Brock., Vetālas sind vampyrartige Gespenster etc.] ed è frequente nella novellistica indiana. Certo il suo pendere dall'albero, specialmente nelle red. che lo pongono a capo in giù, appeso per i piedi, fu ispirato dal vedere spesso i vampiri [specie di pipistrelli] così penzoloni dai rami di banano [cfr. Babington V. C. nota a p. 17].

v. 32 Cfr. Hitop Pr. 48. Galano *Διαφ* 179. Kapora in Çārṅg. Paddh. 6. In kāvyaçāstra [= poësis scientia] separo in un composto dvandva, un termine dall' altro, anzichè farli dipendenti, in analogia alla B. P. hindica.

RISCONTRI ED APPUNTI AL PROLOGO MS. A.

In G'AMBHALADATTA un vero Prologo non c' è; ma la 1ª parte della Storia XXV ha tali attinenze colla nostra rec. che non è possibile trascurarla. In luogo del Prologo vi sono alquanti versi, una dozzina, in onore di Hari [= Viṣṇu] poichè la rec. ha una patina viṣṇuita.

La istoria suona così: [1] « Il re Vikramāditya, compiuta la sua impresa [cfr. Chiusa N-C[1]] mostra di desiderare che il Vetāla gli racconti, come sia avvenuto ch'egli abiti in quel cadavere ed abbia acquistato l'onniscenza. Il vetāla compiacente racconta allora la sua storia. Egli è, dice, figlio di un oliandolo [tailin] nella cui casa a lungo avea ospitato un certo mago [ǵñānin] a cui dava quotidianamente l'elemosina. Ma un dì, trascorsi parecchi anni, egli se ne partì, lasciandogli solo la scienza degli incantesimi [siddhiǵñānam]. Intanto arriva in casa dell'oliandolo il guru [= maestro spirituale] e chiestogli conto del mago, quando sente che è partito si dispera e se ne parte anch'egli lamentandosi. Avviene in questo frattempo che un ladro rubi tutte le ricchezze dallo scrigno del re, ed ancora un cavallo dalle stalle reali. Questo cavallo si trova al mattino attaccato alla porta di casa dell'oliandolo. Il capo di polizia incaricato di cercare il colpevole, pena la vita, arresta il venditore d'olio, credendolo il ladro ed il re lo fa impalare all'entrata del villaggio. La vittima innocente, valendosi d'un incantesimo, si trasforma in un vetāla [la specie di sortilegio di cui appunto si tratta nella Raccolta chiamasi vetālasiddhi], fugge in estrania terra e trova in un tempio il suo guru, al quale narra ogni cosa. Da lui viene a sapere che il ladro del cavallo colpevole di tutto, era quel mago mendicante partitosi dopo tanti anni d'ospitalità. Allora il vetāla va a rintanarsi entro un cadavere appeso ad un ramo di çinçipā sulle rive del prossimo fiume, ed ivi resta in attesa che si compiano gli eventi. È appunto questo il cadavere che il re dovea portare. Dichiara infine a a Vikramāditya, che il mago non è altri che il kāpālika Kṣantiçīla [cfr. N-C.], che è fratello suo e che s'aspetti da lui qualche brutto tiro, poichè tenterà di offrirlo in olocausto a Devī per conseguire le 8 siddhis. Gli insegna poi come potrà frustrare i conati del yogin e così si addentella alla vera chiusa della N-C,[2] secondo la nostra recensione ». Così veniamo a conoscere i personaggi e sappiamo che il vetāla è il trappetaro; il yogin maligno, fratello del re, corrisponde certo al pentolaio. Troviamo qui pure adunque i tre nati sotto la stessa stella, e motivata l'insidia che Vikramāditya deve patire; se non chè ne è provvidamente avvertito.

A questo punto facciamo seguire le Tavole dei riscontri:

[1] The Vetāla[a] ed. di G'ibānanda Vidyāsāgara, p. 85-88.

Recensioni sanscritiche

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	Solo ms. a [acefalo; manca il 1° foglio].[2]	Prol. [Brock. o. c. KSS. XII. 75 - çl. 1-20].
luoghi	*Pratiṣṭhāna.*	*Brahmasthala, Ug'g'ayinī, Pātaliputra.*
personaggi	*Gandharvasena*, il re [nel ms.- senih]. *Vikramāditya*, il principe. *Valkalāçana*, il penitente [nel ms. -çino]. Anonimi: la *meretrice*, il *pentolaio*, l'*oliandolo.*	*Mṛgāṅkadatta*, il re. *Vikramakeçarin*, il 7° dei 10 compagni del re. *Çaçāñcavatī*, principessa. Anonimo il *vecchio brāhmano.*
nucleo	Un re vuol interrompere la penitenza di un eremita e si vale delle seduzioni di una cortigiana, dalla quale infatti l'eremita ha un figlio. Punto dai motteggi del re, il penitente peccatore uccide il figlio, gettandolo con veemenza a terra. Il corpo si rompe in tre pezzi, che balzati nelle case di tre cittadini [del re stesso, d'un pentolaio e d'un oliandolo] rendono incinte le rispettive mogli, le quali in uno stesso giorno partoriscono tre figli, che per essere nati sotto l'identico influsso astrologico, avranno fatalmente a lottare tra loro. Tale era infatti il responso degli indovini: sarà grande, chi dei tre ucciderà gli altri due. Primo il pentolaio si sforza d'avverare la profezia, ed ucciso l'oliandolo, vorrebbe poi uccidere il principe. Come faccia il tentativo è appunto l'argomento della Vetāla-. Il Prologo quindi presenta personaggi che mancano negli altri prologhi.	Un re va con 10 compagni in cerca della principessa Çaçā-. Si sperde, ma vien raggiunto poi da uno d'essi, Vikra-, che arriva, portato attraverso le nubi sulle spalle d'un mostruoso uomo. Al re meravigliato, l'amico racconta d'aver trovato in un villaggio, in riva ad un lago, a piè d'un albero un vecchio brāhmano, il quale morso da un serpe velenoso, voleva gettarsi in acqua. Egli lo aveva guarito avea ricevuto in compenso il modo di vincere un vetāla, dal quale potrà ottenere la scienza [vidyā] di conseguire ogni suo desiderio. «Così appunto, gli dice, per mezzo d'un vetāla, anche Trivikrama ebbe il dominio sui Vidyādharas [spiriti celesti]», ed a conferma di ciò gli viene a raccontare la storia di cotesto acquisto e delle 8 siddhis, storia che corrisponde appunto alla comune Novella - Cornice della Vetāla-. È appena necessario richiamare l'attenzione sulla diversità di cotesto prologo dal nostro.

[2] Edizione: Uhle o. c. 1-4. Anm. ivi 93. Traduzioni nessuna.

Kṣemendra	Anonimo
Prol. [Wilford Bṛ. K. X].[3]	Prol. dal ms. f. acefalo [Uhle. o. c. 69].
Brahmasthala, *Pātaliputra.*	*Uggayinī.*
Mṛgānkadatta, il re.	*Mṛgāṅkadatta,* il re.
Vicramakeçarin, qui è 1° ministro. Non si parla di principessa. Anonimo il *brāhmano* avvelenato.	*Vikramakeçarin,* il compagno del re. Non si parla di principessa. Anonimo il *vecchio dviga.*
Il re usava spesso andar solo per le foreste a caccia e spesso gli accadeva di smarrirsi, per una quasi speciale abitudine, tanto che il 1° ministro era obbligato di andarlo a cercare. Fu in una di queste consuete ricerche che trovò, invece del re, un brāhmano morso da un serpe. Guaritolo, il vecchio gl'insegna come assoggettare il gran Vetāla e divenir così pari a Vi-krama-çaila, col titolo di Tri-vikrama, il quale avea in simil modo ottenuto la siddhi, ossia il potere di operar miracoli. Narra quindi la NC.	Il breve squarcio è talmente consono con Somadeva, che questo serve alle lezioni congetturali di quello. È una compendiosissima narrazione che Vi- fa al re della sua avventura. Egli ha potuto guarire il vecchio avvelenato mediante uno scongiuro sacro [Gāruḍamantra] ed il vecchio per gratitudine gli dona la scienza, che soggioga i vetāla [vetālasādhanīṁ vidyām]. Del resto appar chiaro il suo strettissimo rapporto con Kṣemendra e con Somadeva.

[3] As. Res. IX, 122-25 nell' Auszug aus den X Abschnitte der Vṛ-K.ª Traduzione nella Pref. del Babington, op. cit. 7-9. Cfr. Oest. op. cit. 172.

Il Prologo secondo Somadeva e gli altri, è, pare, il più autentico, sia perchè tale lo dimostra l'accordo di più recensioni, sia perchè lo si trova nella Bṛhat-kathā. Esso però, come mostrò il Weber, [4] è una storia incastrata nel Daçakumāraćarita [= Avventure dei 10 compagni di Mṛgāṅkadatta].

Quello del ms. *a* è invece un prologo del tutto diverso, e che non trova riscontro che in certe red. dialettali, p. es. la hindica. Parrebbe qualche cosa di speciale alla rec. di Çivadāsa e dei derivati da questa; oppure più probabilmente è un appiccicaticcio che a Çivadāsa non appartiene; non ci si sente il fare del collettore dell'intero ciclo della Vetāla- [cfr. Appunti].

Passiamo ora a raffrontare il Prologo nelle *redazioni dialettali*.

red. **hindica** [5] Prologo.

Consuona col ms. *a*, talvolta persino nelle frasi e nelle parole; ma in generale è più compendioso e qualche volta persino monco, benchè dia 2 altre storie in più, legate insieme. Per es. non appar chiaro, come i tre nati sotto lo stesso yog [nodo astronomico] anzi nello stesso mahūrat [= momento, 2 gharīs = 48 minuti] vengano in iscena.

Infatti non c'è la tripartizione del corpo del bimbo, ed il passaggio è molto confuso; pare lacunoso. Il penitente [anonimo], che qui è appeso ad un albero per i piedi ed inghiotte solo fumo, partitosi dal re, dopo l'uccisione del figlio, riesce a compiere la sua penitenza, mentre da noi non se ne sa più nulla. Il regalo è un lâkh di rupie.

Come si vede il nucleo è identico nella tela generale e solo piccole differenze separano questa redazione.[6] Potrebbe anzi parere una traduzione alquanto ristretta, se non la separasse interamente un notevole fatto. Questa istoria è incorporata entro un'altra che l'incornicia e non è quindi nient'affatto un *prologo*, come da noi, nel vero senso della parola.

Essa viene raccontata da un demone a Bikram, coraggioso figlio di Gandharb-sen, per avvertirlo che egli è uno dei tre uomini nati sotto la stessa stella. I personaggi quindi sono diversi; il re, che ha sotto la penitenza dell'eremita è *Tschandr-Bhān*, antico re di Dhârânagar; esso è già morto e non è padre di Vikrama. Bikram è quindi soltanto la vittima dell'odio del penitente per causa di questo *antenato* suo, poichè il fatto non accadde a *suo padre*. Oltre il *penitente* sono anonimi la *schiava*, il *pentolaio* e l'*oliandolo*, che viene appeso ad una mimosa sirissa anzichè ad una çiṁçipā.

[4] Weber. Ind. Streif. II, 366, recensendo l'opera del Brockhaus. Cfr. pure il Weber nella NC. dell'op. cit. 187.

[5] Oest. BP. 16-19. Anm. 171-79, Lancereau. Jour. As. s. IV, t. 18, p. 9-12; 1851. Cfr. Barker etc.

[6] P. es. la cortigiana qui fa dei zuccherini e gli mette essa stessa in bocca al penitente; poi passa a dargli cibi sempre più sostanziosi e precisamente il shatras, manicaretto di 6 gusti, come dice il nome.

L'intero prologo della Baitál Paćhísí è costituito di quattro storie: 1° *Il frutto dell' immortalità;* 2° *La lotta di Bikram;* 3° *La seduzione del penitente;* 4° *I tre uomini nati sotto lo stesso yog.*[7] Queste ultime due dipendono dalle precedenti in quanto che sono narrate da uno dei personaggi della 2ª, il demone. La seduzione del monaco è soggetto non infrequente nella letteratura indiana e par quasi che con esso si voglia mettere in mostra la potenza della grazia muliebre. Basta ch'io ricordi nel Rāmāyana l'episodio celebre di Ṛsyaçṛṅga, rispecchiato nella leggenda cristiana delle tentazioni di Sant'Antonio. Anche l'altro nucleo ritorna spesso ed in vario modo. Questi uomini che nascono sotto lo stesso influsso degli astri e che, incontrandosi, devono di necessità lottare finchè uno superi gli altri, ora sono 3 come qui, ora 4; or sono figli di re, ora di qualche brâhmano. Qui naturalmente dovea prevalere Vikramāditya, e come re, e perchè nato dal *capo* del bambino tripartito, che è la parte principale del corpo, come si sentenzia nella VI Storia.

Sulla red. hindica è, senza scostarsi, redatta la versione **bengalica.**

[7] Riassumo qui l'introduzione hindica, (1ª st.) = Ghandarb-sen, re di Dháránagar, ha 4 mogli e 6 figli. Alla sua morte sale al trono il primogenito Schank, che viene ucciso dal fratello minorenne Bikram, *duce di un potente esercito* [ecco la spia del *Vikramasena* della nostra NC.] Volendo visitare il suo ampio impero [tutta l'India = la G'ambū-dvīp] si fa yogin [= mendicante] e parte lasciando la reggenza al fratello Bartharin. Intanto in città un brâhmano assai povero avea da un dio avuto in dono, come effetto delle sue preghiere, il *Frutto della immortalità*. Che farne? Gran brutto regalo per la sua miseria! Al consiglio della moglie di ricavarne denaro, lo porta a regalare al reggente, che gli dà in compenso un lākh di rupie. Bartharin non mangia il frutto, ma ne fa un dono alla favorita: questa lo dona all'amante segreto, ch'era il kotwâl [questore] della città. Questi a sua volta lo dà ad un'altra amica sua del cuore, una schiava, che giudicandolo regalo degno di re, lo fa pervenire di nuovo in mano di Bartharin e ne riceve un gran prezzo. Bartharin, scoperta l'infedeltà della favorita in questo strano modo, consolatosi con un versetto filosofico, sbugiardata la infedele donna che giurava d'aver mangiato il frutto, abbandona il trono e la reggenza, si fa yogin, si ritira in una foresta, e mangia finalmente la mela che lo renderà immortale [cfr. la N C del Vikramaćaritram, Roth 278. Journ. As. s. IV, t. 6, pag. 283, 1845. Cfr. pure Histoire des rois de l'Hindustan d. l. Pandavas di Mir Cher-i-Ali Afsos trad. dal Bertrand Journ. As. s. IV, t. 3 [1844]. Cfr. la storia della mela di Athenaide (Eudoxia) moglie di Teodosio. Oest. An. 178, le saghe dell'Hannover, ivi. Cfr. le Mille e Una Notti].

2ª Storia). Veduto il trono di Bikram senza reggente, il dio Indra manda uno Spirito sempre desto, a custodire la città di Dhārānagar nell'assenza del re. Bikram, venuto a sapere la fuga del fratello, si affretta a tornare al suo paese. Era sulla mezzanotte quando giunse alle porte della città, ma un demone non lo volle lasciar entrare. Se è vero che Bikram è Bikram [vikrama = forza, coraggio] ne dia tosto una prova. Si ingiuriano; ne scoppia una rissa corpo a corpo, la *Lotta di Bikram* (2ª st.), nella quale il demone resta atterrato. Il re gli calca il piede sullo stomaco ed ha voglia di punir bene l'antagonista, ma il demone *vinto* dichiara di voler salvare la vita siccome *vincitore*. Oh come! esclama Bikram; tu devi aver perduto il cervello! A chi regali la vita? Ma se sono io il vincitore qui!

3ª Storia. Allora il demone per provargli che servizio gli vuol rendere, gli racconta appunto la 3ª st. quella del *Penitente sedotto*, per la quale viene spiegato che Bikram è uno dei *Tre uomini nati sotto lo stesso yog* [4ª storia] e lo mette in guardia contro le arti di un yogin [= mago], il quale non è altri

red. **tamulica**[8] Prologo.

Comincia con un prologo del tutto diverso. Lo riassumo, benchè già di per sè breve: « Indra e Nârada [il cantore celeste] discorrono tra loro di un caso occorso al dio Çiva. Questi [Isuran = Īçvara] intratteneva un giorno la consorte [Isuri = Īçvarī] col racconto di un ciclo di novelle assai dilettevoli. Un Siva-brāhmano chiaccherone, avendo udito quel racconto, l'avea riferito a sua moglie, così che in breve fu divulgato, e tutti ne vennero a cognizione. Sdegnato Çiva maledì il brāhmano e volle trasformarlo in un vetāla. Con molte preghiere il brāhmano potè alla fine ottenere speranza d'esser liberato dalla divina maledizione, quando trovasse chi sapesse rispondere esattamente alle questioni contenute in fine di ciascuna novella di quella collezione divulgata. Si ritirò dunque il vetāla in un bosco e vi restò appeso pei piedi, col capo in giù, ad una pianta di muruca [Erythrina indica, Willd.]. Si preannunzia già che il liberatore fu Vikramāditya, che finito il suo felicissimo regno, ottenne l'eterna beatitudine, nei giorni di Sālivāhana. Il brāhmano, ridiventato uomo, andò pure al Kailāsa laddove rimase al servizio del suo salvatore, come nella nostra Raccolta ».

Dalle prime parole del testo appare che la collezione presente deve far parte di un intero ciclo di novelle che Nārada va riferendo ad Indra, il dio del cielo, e che forse corrisponde, come ha congetturato l'Oest. [l. c.], alla Vṛhat-kathā.

red. **kamulka**[9] Prologo.

Notai a suo luogo che parecchie delle nostre novelle, sono penetrate nel ciclo mongolico del Siddhi-Kûr. Non direi assolutamente che il Siddhi Kûr sia nient'altro che la red. e tanto meno la versione mongola della Vetāla- poichè le differenze son troppe e troppo notevoli. In realtà appena quattro novelle su 13, ch' io lessi, mostrano parentele; le altre sono completamente estranee e quasi sarebbe da parlare più di una larga infiltrazione indiana tra i kalmuki, che di una redazione e di un rifacimento nel senso vero della parola. Ma venendo al Prologo, nemmeno qui ne troviamo uno corrispondente al nostro del ms. *a.*, od a quello di Somadeva etc. Invece havvene un altro che potrebbe intitolarsi: *Le metamorfosi dei 7 maghi*[10] ed ha molti riscontri nelle letterature orientali. Però anche nel gruppo mongolico

che il pentolaio, che uccise l'oliandolo. Dopo questo racconto il demone lottatore svanisce, Bikram entra in Dhârânagar e riprende le redini del suo felice regno. Passato qualche tempo, gli capita l'avventura preannunziata, che costituisce la Novella Cornice, ed alla quale egli è quindi già preparato. [cfr. la NC. della Sinha° Dvatr° specialmente nella red. hindica Singhásan Battisi, cfr. Wilford As. Res. IX, 120-126. Cfr. Oest. op. cit. 179]. La novella 2ª finora non ha, ch' io sappia, riscontri. È penetrata altrove?

[8] Babington: VC. 17-18; cfr. Oest, op. cit. 173; cfr. E. Burnouf. Journ. d. Sav. 1859, p. 238 seg.

[9] Jülg. Siddhi-Kûr. 51-58; cfr. pure Oest. op. cit. 174.

[10] Riassumo la leggenda: Vi sono in

si viene, per altra via bensì, alla N-C. di evidente analogia colla nostra di Çivadāsa. Perciò non si può trascurare il Prologo del S.-K. che dev' esser pure di origine indiana, come appare dai nomi di luoghi e di persona. Il ciclo ci vien dato come l' istoria di Nāgārǵuna e del Chān, istradato per la buona e felice via. [11] Si comincia appunto con una invocazione ed adorazione a Nāgārǵuna come *matrice* (garbha) del mondo, e con altre buddhistiche espressioni; quindi si propone di narrare la *stupenda* e *maravigliosa* istoria di costui e del Chān. Secondo il Jülg furono i Mongoli, che introdussero questo ciclo tra gli Slavi orientali d' Europa. [12]

Non ebbi agio di vedere la red. telugu per parlarne con notizie de visu; ma non trovo in nessun studio, che se ne parli come di redazione troppo discosta dalle conosciute.

APPUNTI.

Contestai a Çivadāsa la paternità del Prologo del ms. *a*. A sostenere questa tesi, può valere come argomento primo, ma assolutamente esterno, che tra molti mss. di questa recensione, *uno solo* porta la novella e gli altri o l' ignorano o non la credono dello stesso recensore della Raccolta. Ma gli argomenti interni mi sembrano certo più poderosi.

Nelle note accennai con parsimonia all' arte, che rivela l' estensore del Prologo. V' è in tutta la novella un senso di osservazione così

India 7 fratelli, peritissimi nell'arte magica. Un miglio lontano da essi abitano due principi, figli di un chān di quella regione, desiderosi d'apprendere la magia. Il più grande diventa loro scolaro per ben 7 anni di seguito, ma non riesce ad acquistare quell' arte: al contrario il minorenne l' impara di botto. Ritornati alla reggia i due fratelli, il minore si trasforma in un *cavallo*, che il maggiore vende appunto ai 7 maghi. Riconoscendo costoro che quello non è un cavallo naturale ma artefatto per forza d' incanti, lo vogliono uccidere. Quand' essi l' afferrano, chi pel crine, chi per la coda, chi altrove, egli si trasforma in un pesce, che sguscia loro di mano. Qui comincia una specie di caccia ed una serie di trasformazioni del principe, per sfuggire alla persecuzione dei maghi, e di tentativi di questi per acchiappare il fuggitivo. Così dapprima, quand' egli è *pesce*, essi diventano *gabbiani;* egli si fa *colomba* ed essi *falchetti*. Inseguito per monti e per fiumi, vola verso sud, si caccia in una grotta e ripara in grembo a Nāgārǵuna. Quivi si trasforma in una *pallottola*, la prima, del rosario di quell' eremita, e lo prega di staccarla e mettersela in bocca, buttando le altre a terra. I 7 maghi si presentano a Nāgārǵuna in forma umana, ma i grani del rosario sfilatisi a terra si mutano in *vermi;* i maghi si trasformano in *polli* e van beccando i vermi, sperando fra essi di trovarvi il principe. Questi invece ridiventa *uomo* ed a colpi di bastone uccide i polli, che nel morire si trasformano ancora in *cadaveri umani*. Così libera il paese dai 7 fratelli stregoni, ma ha commesso in ogni modo delitto tale, da doverne scontar penitenza. Il maestro Nāgārǵuna rimane infatti in cuor suo molto dolente dei 7 omicidi, pensando che col proteggere la vita del principe si fece complice necessario, benchè involontario, di quella strage. La penitenza del colpevole è quella di portar un cadavere animato, che sempre gli sfugge ed essa collima colla nostra NC.

[11] cfr. Jülg: Eben dieser Meister (Nâgâr- und des auf glücklichen und guten Pfade wandelnden Chânes.... Geschichte.... habe ich.... nacherzählt.

[12] Per i riscontri di questa storia delle metamorfosi cfr. Pañć' I, 410, nell' opera del Benfey.

giusto, che non è per nulla mantenuto nel resto dell'opera. La descrizione del penitente e della vita che mena, la scena della seduzione, il verismo semplice e schietto di quell'eremita, dapprima tutto dedito alla vita ascetica e vivente così nell'estasi della fede da non accorgersi del mondo che lo circonda; poi immemore del cielo e di sè, da scordare nell'amore terreno per la donna e nell'affettuoso baloccarsi col bambino, persino i quotidiani e più usuali doveri di essere mondo e di compiere le rituali abluzioni, sebbene il figlio gli imbratti il grembo; il fine umorismo della scena col re, la risata e l'ironia di questi, l'umile autoapologia, lo scoppio d'ira del penitente ed in fine qua e là parecchie pennellate opportune, mostrano una non disprezzabile arte, che Çivadāsa non ha.

La stilistica è molto sottile arma per argomentare di un lavoro, e non è facile maneggiarla senza tagliarsi talvolta le dita: pure, se non m'inganno, l'abuso del pleonastico *eva*, che sta a rinforzare quasi ogni concetto e certi modi di dire come: svayam agre bhutvâ; svajan kuṭirake bhutvā; sthito babhūva etc. esclusivamente usati in questo Prologo, gli danno un sapore peculiare ed una impronta di difficile riproduzione.

Dalla varietà dei prologhi è facile capire che ciascun recensore si sbizzarrì a sua posta, accogliendo quello che più gli conveniva o piaceva, o quello che sul luogo della redazione era maggiormente noto ed accetto. Così spieghi l'accordo di Kṣ. con Som. in quanto sono compaesani del Kashmīr. L'interessante, in fondo, era solo di spiegare con un antefatto, chi siano i personaggi della N-C. e quale motivo il yogin per ordire così astuta rete contro Vikramāditya. Inoltre perchè doveva questo famoso re correre tanto pericolosa avventura? Ed ecco che a tali domande si danno soddisfacenti risposte: Vikramāditya è una vittima degli influssi stellari; l'oliandolo appiccato è l'altra vittima; il yogin insidiatore è il pentolaio [Civ.-, red. hind] od il mago ladro [G'ambha.-]. Quanto al vetāla, esso è un brâhmano chiaccherone ed imprudente [red. tam] o lo stesso oliandolo innocentemente impalato [G'ambha.-] od uno Spirito che assiste il re nell'impresa e gli divien poi schiavo per la particolare protezione che Vikramā.- gode da Çiva Maheçvara [S.-K., ms. B]. Il yogin vuole avverare a suo vantaggio l'oroscopo degli indovini sulla sua nascita, essendo egli uno dei tre. Vikramāditya poi è di vario aspetto, chè talvolta deve scontare la penitenza di una colpa sua (S.-K.) tal'altra d'un suo antenato (red. hind.). In ogni modo gli pesa sopra la fatale influenza di un astro, che lo costringe a lotta coi suoi sincroni avversari (G'ambh.-Çiva.-) od appare come un liberatore, uno strumento di Çiva a vendicare colpe altrui (red. tam.). Insomma si vuole in qualche modo rispondere ai *perchè* indiscreti del lettore; e da questo trae ragione d'essere la variabile preistoria.

RISCONTRI ALLA NOVELLA-CORNICE - I Parte.

Con questa novella principia veramente la Vetāla–, poichè il precedente Prologo, non è che una preistoria ad illustrazione dei personaggi della NC, varia nelle varie recensioni e mancante affatto in quella di Çivadāsa.[1] Qui lo stile diventa assai più secco e monotono; raramente si innalza dall'uso verbale, ridotto quasi del tutto alla forma del participio passato passivo. Enorme è il distacco dalla prosa ai versi intercalati, dei quali 10 sono già raccolti negli Indische Sprüche del Böhtlink; ma degli altri 23 credo che alcuni se n'abbia da trovare quando che sia altrove [p. es. gli çl. 4–8]. Sembrano di Çivadāsa, come letterato, quelli della descrizione del cimitero; son certo suoi il 1º ed il 31º; fissamente attaccato al testo non è che il distico 15, che esponendo di seguito le 8 siddhis, costituisce il vero centro dell'intera Vetāla–, e forse sono appositamente costruiti per questa narrazione pure i versi 16, 17 e 31.

In generale i mss. non presentano che leggiere varietà. Nel materiale poetico c'è maggiore divario, p. es. al verso 1º il ms. *d* pone uno çloka in onore di Nārāyana [= Viṣṇu] ed i mss. *Eb* il distico proemiale della st. IX e così il ms. *e* allo çl. 33 aggiunge ancora 3 versi e dopo il çrūyatām! [= ascoltisi!] un verso prākritico corrotto. Anche nella prosa variano di preferenza i mss. *e* ed *a*.

Anche di questa N C. qualche brano ci resta dalla *Bṛhat-kathā* di Kṣemendra annesso al Prologo. Cfr. i luoghi citati [Babington o. c. 8. 10]. Non c'è varietà notevoli tranne una. Non è un frutto, che il brāhmano [anonimo] mendicante porta di spesso, al re Tri–Vikramama un fiore con una gemma in seno. Per accidente, un dì il re se n'accorge, etc. Il resto è come da noi, ma non sono minutamente definite le circostanze. L'albero è, come dicemmo già nel Prologo, una muruka, il paese è qui pure Pratiṣṭhāna sul Godavery. Il Vetāla racconta le storie per trattenere il re e dilettarlo durante il cammino, e fugge ad ogni risposta del re.

In breve, l'accordo anche della Bṛhat-kathā è, come del resto ci aspettavamo, perfetto.

Oltre ai luoghi detti, cotesta narrazione si presenta ancora nel *Vikrama-c'aritram*. Questa Raccolta, come dissi altrove, prende anche nome di *Siṁhāsana-dvātriṁçati*, poichè le 32 figure scolpite, che istoriano ed adornano il mitico e famoso trono di Vikrama, sono introdotte a narrare ciascuna una storia in gloria del gran re. Questa è appunto la storiella narrata dalla 30ª figura.[2]

[1] Quella offerta del ms. *a* [che diventa per questo fatto interessantissimo] ho già detto che non mi pare che la si possa ascrivere a Çivadāsa.

[2] cfr. Weber. Ind. Stud. XV. 1878; cfr. Roth. Journ As. VI. 293.

Recensioni sanscritiche.

	Çivadāsa	Somadeva
Num.°	NC[1] annessa alla St. 1ª [tutti i mss. tranne g].	NC[1] [Brock: KSS. XII. 75. cl. 21. 58].
luoghi	*Pratiṣṭhāna* [in 3 mss. Uģģayinī]; *Godāvarī* fiume.	*Pratiṣṭhāna* sulla *Godāvarī*.
personaggi	*Vikramasena* il re [in 5 mss. Vikramāditya]. *Çāntiçīla*, il yogin [Kṣyātisīla *a;* Satiçila *D*].	*Trivikramasena* [figlio di Vikramasena]. *Kṣantiçīla*, è uno çramana [= religioso buddhista].
nucleo	Coll'astuzia un mago attira il re a tenergli bordone in un incantesimo pel quale acquisterà le 8 maggiori potestà del mondo, avute le quali avrà la signoria suprema della terra. Vuole così avverare il prognostico fattogli, quando nacque, da un astrologo, ed a tal fine avea ucciso a tradimento in un bosco un altro contendente. Tenta ora di sbarazzarsi del superstite, esponendolo ad un pericoloso giuoco, d'aver spezzato il cuore se non risponde alle difficili domande di un vetâla appiattato nel cadavere della sua prima vittima, ch'è appesa ad un albero.[3]	Consuona perfettamente, tranne qualche leggerissima variante. La scimia strappa il frutto dalla mano del re. Il sortilegio avviene la vigilia del plenilunio. Breve è la descrizione del cimitero [3 versi di epiteti] ed il re vi accede vestito di nero, raccolti i capelli in rituale acconciatura. Il cadavere qui pure si riattacca alla çiṁçipā [çl. 55]; ma qui il motivo è chiaro, perchè il re gli rivolge la parola [kiṁ hasany? ehi, gaććhāva]. Anche qui sono anonimi gli altri personaggi, che già dal Prologo sappiamo chi sono.

Passiamo alle *redazioni neo-indiane.*

red. **hindica.**[4] = N C[1].

Dal più al meno la narrazione della Baitàl Pachìsì procede in stretta analogia colla recensione sanscritica. Il yogin Schánt-schíl, dà entro il frutto un rubino: è notevole che il re Bikram, che vedemmo nel Prologo già messo sull'avviso di aspettarsi dal pentolaio qualche cattiveria, quando si vide dinanzi il yogin ebbe appunto sospetto di lui.[5] Fu giocando a gettare per aria il frutto, che gli cadde

[3] Ediz. Lassen. o. c. 1-5, Uhle. o. c. 5-7 = Anm. Uhle o. c. 93-99. Brock. l. c. 186 = Traduz. Brockhaus, Luber, Fumi l. c. 5-7.

[4] Oest. B P. 19-25. Anu. 179-80; Lancerau. l. c. s. 18 = 9-12; 19 = 363-65. Barker. o. c. (N C[1]).

[5] « Questi forse è l'uomo, di cui m'ha parlato il demone. = Dies ist vielleicht der Mann, von dem der Dämon mir gesagt hat. ».

Recensioni sanscritiche.

Anonimo	Ǵambhaladatta	
NC1 del ms. f. [Uhle. o. c. 69-70].	NC1 (upakramaṇikā) [Ǵīb Vidyā: o. c. 2-7].	
Pratiṣṭhānapura.	un gran regno, *naratitilaka* nella Dakṣiṇā.	
Çrī-Vikramāditya, il re.	*Vikramakeçarin* [più sotto -māditya].	
Kṣāntiçīla, [il ms. ha Kāṁkṣitaçīla] yogin.	*Kṣantiçīla,* kāpālika.	
È perfettamente conforme alla nostra recensione, spesso persino nelle frasi, benchè sia conciso in forma di sommario. Erano 10 anni (anzichè 12) che il yogin portava a regalare i frutti. Il cadavere pende dalla çiṅçipā ad un kroça (= portata di voce) anzichè ad un yoǵana, dal luogo dove si trovano; il che rende inverisimile che il vetâla narri le storie per passatempo (vinodârthaṁ) essendo troppo breve il tragitto. Il morto è impiccato per la gola, e qui pure fa lo scherzo di risalire, ma non è detto il perchè.	Porta per 12 anni un frutto di vilva; il re si presenta nel mese di bhādra, nella più oscura notte. 2 volte il re deve ascendere sulla çiṁçipā poichè apre bocca, poi visto che il silenzio meglio gli può giovare, riesce a portare il cadavere. Non si definisce la distanza, solo è detto che l'albero sta al nord del cimitero, sulla riva del fiume. Se non risponderà alle domande, pur sapendolo fare, non si minaccia morte, ma solo verrà convinto di peccato. [uttaraṁ viǵñaya na bhaṇasi ćet mahāpātakī bhavasi = responsum cum scires non dicis forte, magnus-peccator es].	

per terra e l'acchiappò una scimia; a valutare il prezzo delle gemme, fu chiamato un gioielliere [personaggio che in tutte le altre rec. manca] dal quale seppe che ciascun rubino poteva valere un karor-karor (10 millioni) di rupie (L. 2, 50) e più, vale anzi quanto una delle 7 parti del mondo, benchè la virtù [e qui appare lo scopo morale del lavoro] valga ancora di più. [6] Il re dona al gioielliere un abito di

[6] « Der Juwelenhändler antwortete: O grosser König! Du hast wahr gesprochen, wer Tugend besitzt, der besitzt Alles; die Tugend begleitet uns stets, und ihr Werth gilt in beiden Welten... jeder Stein ist einen der sieben Welttheile werth. ». Tutta questa parte è un aggiunta della red. popolare, amante del fasto e della iperbole. Si allude chiaramente alla virtù del protagonista.

cerimonia e licenzia; al yogin poi promette di tenere l'appuntamento per la 14ª notte oscura del mese di Bhâdon [= Bhâdra, il 5° dell'anno], ed era di martedì [Dienstag], per conseguire le 8 siddhi. Breve ma spaventosa è qui la descrizione del cimitero; vi riddano streghe, demoni e fantasmi.

Il yogin, che siede in mezzo palleggiando due teste di morto, manda il re a spiccar un cadavere a 2 kos di lì, da un albero di sirissa. Spaventevolmente orrida è quella notte: buio d'inferno, pioggia dirotta, un chiasso orribile suscitato dagli spettri qua e là vagolanti. A compier l'opera egli smarrì la via e sotto i piedi gli si rizzavano serpenti, da cui solo potè liberarsi con formule magiche. Mentre rintraccia il cammino, assiste a strazî di esseri umani per opera di spiriti mali, al pasto delle streghe che divorano il fegato dei bambini, mentre barriscono lamentevolmente gli elefanti e ruggiscon leoni e tigri. Alfine giunge all'albero, che vede in ogni ramoscello, in ogni foglia acceso di un focherello, e ne uscivano voci mormoranti: uccidilo! piglialo! bada che non s'accosti. Ma il re pensò un'altra volta: Questi è forse il yogin di cui mi parlò il demone [nel Prol.] e si avanzò. Il cadavere qui è appeso per i piedi non per la gola. Quando, tagliata la fune il corpo cascò pesantemente a terra, digrignò i denti e ne uscì un lamento. Ne fu lieto il re e pensato: È vivo, l'uomo! gli chiese: Chi sei tu? — Naturalmente, rotto così da sciocco il silenzio, il morto si riappese al ramo, dando in un burlevole scroscio di risa. Allora Bikram pensò che quell'impiccato dovesse esser l'oliandolo, e contento di questo sospetto, perchè di nuovo il morto non gli scappasse lo avvolge nel suo langot [panno che si lega sopra le coscie] e se lo carica in ispalla. Questa volta è il cadavere che domanda a Bikram chi sia e dove lo porti e, saputolo, gli propone di accorciare la via e passare il tempo in utili discorsi come fanno i saggi (cl. 32-33). In tal modo s'apre l'adito alle seguenti narrazioni, che qui sono in realtà 25, poichè ve n'è incastrata una nuova (XXIV).

red. **tamulica** [7] N C.[1].

Qui il vedāla non è altri che il brāhmano divulgatore delle novelle di Çiva [cfr. Prol.], condannato ad abitare un cadavere finchè un virtuoso eroe non lo liberi. Il yogin o muni Sāndasīlan offre giornalmente al re delle melegranate. Il frutto è preso dal figlioletto del re e dato ad una scimia di nome Singari, che scopre la gemma.

Alla vigilia del novilunio, di mezzanotte, vestito di nero, con una nera cintura etc. va il re Vicramâditya all'appuntamento. L'albero

[7] Babington. V. C. p. 19-20 (N C[1]). Recens. Eug. Burnouf. Journ. d. Sav. 1833. Qui mi viene in pensiero che dicendosi questa Raccolta, nella red. tamulica, *opera di Çiva*, che la veniva raccontando alla moglie per intrattenerla dilettevolmente, forse si viene a ricordare il redattore sanscritico [Çivadāsa] da cui il tamulico l'attingeva; il brāhmano propalatore divenuto vetāla, può esser Vetālabhaṭṭa.

è come nella Bṛhat-kathā, una muruka, e tutta la storia, di colori sobrî e modesti, non differisce che in qualche minuzia di poco conto dal nostro testo. È molto compendiosa e ristretta, proprio l'opposto di quella hindica alquanto diffusa e sfarzosa. Noto che qui pure il vedāla dice di narrare le novelle per passare il tempo lungo della nottata, ma se non saprà spiegar le questioni in esse contenute [e ciò, vedemmo, lo interessa moltissimo e davvicino] gli minaccia gravi castighi.

Non molto diverso parrebbe che dovesse essere la red. *telugu*, a quanto ne deduce l'Oesterley dall'analisi del Taylor. Per essa, che non ho mezzo di esaminare, cfr. Weber. Ind. Stud. XV. 239.

red. **kalmuka.**[8] N. C.[1]

Il figlio del chân, uccisi i 7 fratelli stregoni [cfr. Prol.] si offre di far penitenza del delitto ed accetta dal suo padre spirituale Nāgārǵuna, di andar a prendere, in una orribile gola, un cadavere dotato di meravigliosa potenza. È questi Siddhi-kûr, da cui si intitola l'opera, e pende da un albero di mango. Insiste nella descrizione dell'orrendo luogo, che è presso un cimitero, in riva al fiume. Tre volte schiere di cadaveri animati gli si affollano intorno per fargli ostacolo di spiccare il morto; ma egli con parole magiche di scongiuro le allontana. Nel 3º gruppo di morti, in aspetto di bambini [eine Schaar von Todten in Kindergestalt] trova quello che cerca. Qui pure è imposto il più stretto silenzio. Domanda infatti il morto al chân se voglia narrar lui le storie od ascoltarle; ma poichè il chân tace, per timore che parlando il Siddhi-kûr fuggisse, gli suggerisce di far un segno col capo se preferisce narrare od udire. Con uno scossone del dorso, il chân fa capire al cadavere di volere ascoltare le novelle anzichè raccontarle. Così il vetāla incomincia le sue 13 storie (nell' ed. del '66) e in fine di ciascuna delle prime 12 riesce a fuggire al suo ramo, benchè il penitente per precauzione avesse messo il morto entro un sacco (che ricorda il panno della red. hindica) e l'avesse legato con una fune di cento fili variopinti. Il chân è armato, non di un coltello [rec. skr.] nè di una spada [red. hind.], ma di un'ascia che ha nome Bianca-luna, e compie secondo il consiglio di Nāgārǵuna, parecchie magiche cerimonie prima di potersi caricare sul dorso il cadavere. Anche qui il racconto è fatto per abbreviare la noia della via, ma noto che il viaggio dura parecchi giorni, non già una sola notte. Quanto le storielle coincidano con le nostre, diremo a suo posto. Qui occorre dire di una notevolissima differenza tra il Siddhi-kûr e la Vetāla-, che lo stacca del tutto dalle rec. conosciute sanscritiche e dialettali. Mentre tutte queste concordemente si fondano sulle ingegnose domande che il lemure rivolge al re ed a cui il re deve, pena la vita, rispondere, nel Siddhi-kûr invece, il principe è tirato a parlare in-

[8] Jülg. S. K. 53-55 [N C[1]].

scientemente dall'abile raccontatore, poichè l'interesse del racconto fa uscire il chân in qualche esclamazione inopportuna. Si ottiene così lo stesso effetto del ripetuto fuggire del morto, ma in realtà mancano le domande e risposte caratteristiche di questa Raccolta. Da ciò dipende pure la diversità della chiusa, che è anche alquanto illogica: ma di ciò vedi alla St. XXV. N C[II] App.

Il Luber, nel suo Gymnasium' s Programm altrove citato,[9] tenta di rintracciare nella novellistica nord-europea il nucleo fondamentale della N C. e si spinge ad osservazioni parallele, a cui forse dà importanza maggiore di quella che meritano. In ogni modo non si può negare, che il punto di contatto c' è tra il disinganno del yogin, che è tipico nella nostra istoria, e quello della saga di *Freischütz*, quale tuttora vive nel Böhmer-Wald. È anche ammissibile che il tramite delle relazioni orientali e boemo-slave sia stato quello dei Mongoli che invasero l'Europa medievale. E qui mi conforta il trovare appunto nella red. kalmuka una stretta gola anzichè un cimitero, come scena del racconto; ciò che collima colla gola orrida e spaventevole della saga di Freischütz.

Altre relazioni trova nelle mitiche vicende dell'*Odino* scandinavo per ciò che riguarda le sofistiche domande; nella saga del fedele *Eckart* per il valore del silenzio; in quella dei *Niebelungen* per la conquista dell'oro del Reno; infine in una fiaba boema, riportata dal Grohmann [Sagen aus Böhmen. 313] pel ritorno del morto al proprio posto.

Ma tutto ciò ha solo delle analogie vaghe e larghe: sono accenni, punti di richiamo che non implicano affatto correlazione nè relazione vicina o lontana, ma casuali coincidenze facili a trovarsi nelle tradizioni, nei miti, nelle fiabe. Perciò non hanno qui speciale valore i riscontri colle bambinesche novelline di *Rumpelstilzchen*, di *Zistel im Körbel*, di *Purzinigele* etc. citate dallo stesso Luber, e nemmeno quelli del mito di *Oedipo*, delle molteplici narrazioni dei 7 *saggi maestri*, e del nucleo della N C delle 1001 Notti, citati dal Brockhaus.[10]

[9] A. Luber. Der (!) Vetála.° oder 25 Erzähl. einers Dämon. et. I° Theil. Görz 1875. Egli parte da uno schema parallelo, che fa Vikramāditya = Max; Çāntiçīla = Kaspar; il Vetāla = Samiel; il morto appiccato = la Freikugel; le 8 siddhis = Agathe. Il cimitero è la Gola-dei-lupi [Wolfsschlucht] piena d'ogni terrore. Si lotta per il possesso della bella figliuola del boscaiuolo [Agathe] tra Max e Kaspar. Questi, come il yogin, giuoca di scaltrezza e di astuzia. Max è nella gola-dei-lupi che trova la Freikugel; cfr. l'aiuto che gli dà Samiel, ma sopratutto la descrizione spaventosa dello çmaçâna con quella della gola-dei-lupi, che è *piena di teschi, d'ossame di morti, lamentosa pel gracchio d' uccelli da preda* [Schädel, Todtegebeine, klägliches Gekrächze von Vögeln etc.]. Quello che è più spaventoso, colpisce più vivamente l' immaginazione del popolo; ecco perchè di solito più integralmente tramandato. La saga finisce con ciò, che Max ha la vittoria per i suoi nobili pregi, precisamente come nella nostra Raccolta avrà Vikramasena il favore di Indra ed il possesso delle 8 siddhis, invece di Çāntiçīla. Cfr. N C.[2]

[10] Brock. Berichte über d. Verhand. d. kgl. Sächs. Ges. 1852 pag. 181.

Tutte queste coincidenze sono da notarsi puramente per mostrare, che più *posizioni* possano tal volta essere identiche, senza che discendano l'una dall'altra o tutte da una medesima fonte.

Appunti.

In generale le recensioni sanscritiche s'accordano assai e le dialettali seguono molto da vicino quella classica di Çivadāsa.

Rimane dunque assodato che il cadavere pende [sia per la gola, sia per i piedi] da un ramo d'albero [çiṁçipā, muruka, sirissa, mango]; ch'esso è illusoriamente vivificato da un vetāla, che dovrebbe servire come strumento contro il re; che il re è sedotto da un yogin maligno, che gli porta in dono per molti anni [10, 12] un frutto [o fiore] entro cui è nascosta una gemma [rubino od altro]; che il vetāla, portato sulle spalle dal re, inganna la noia della via [½ yoǵana, un kroça, 2 kos] raccontando una storiella con questo patto [11]: Ammesso che l'intelligente re *sappia* rispondere ad una domanda relativa a ciascuna novella, si hanno due casi: 1°) risponde? ed il vetāla si svincolerà dalle spalle del re e tornerà al suo albero, facendogli rifare più volte il cammino; 2°) non risponde? e ne avrà di botto spezzato il cuore. Il re si trova adunque tra due mali; sceglierà naturalmente il minore, rassegnandosi di rifare tante volte la strada, quante piaccia al vetāla. Se la cosa continuasse eterna, sarebbe punizione analoga a quella di Sisifo o delle Danaidi; ma fortunatamente il vetāla resta soddisfatto del criterio, del coraggio e diciamo anche, della pazienza di Vikramasena, ed alla 25ª storia gli apre l'unica scappatoia, di fargli tale imbarazzante domanda a cui il re *non sappia* rispondere. Così in questo caso, che esce dai corni del dilemma, il vetāla non può ritornare al suo ramo, perchè il re non parla, nè può punire il re, che del silenzio non è colpevole.

Delle red. dialettali la più notevole parmi la hindica, che ho largamente sunteggiato, trattandosi della novella-cornice. Se il fondo è lo stesso, v'è maggior ampiezza di particolari e lusso di descrizione. Mancano bensì molti distici della rec. çivadāsica, ma i più importanti vi sono e quasi colle stesse parole; anzi in compenso di quelli che mancano, havvene qualche altro in più. Ma sopratutto qui è più completa la narrazione e lascia meno punti sospesi al lettore; è connessa intimamente col Prologo, a cui spesso ci richiama. [12] Al-

[11] Al Burnouf [Journ. d. Sav. 1833 p. 236] sfuggiva il perchè delle fughe - ce que nous ne pouvons comprendre - e diceva: Il faut convenir que cette intrigue est obscure et peu interessant, on ne comprend pas les motifs que determinent les personages, et entre autres le vetāla, à agir comme ils font. — Non era forse per mettere alla prova le virtù della mente e del cuore del re?

[12] Qui siamo avvertiti che il pentolaio divenne yogin e che l'appiccato non è altri che l'oliandolo; qui vediamo regolarmente procedere una narrazione dall'altra e troviamo logico che il morto si riappenda all'albero, poichè Bikram gli chiede chi sia [nota 14 alla trad.]. Il passo oscuro ed incompleto nelle rec. sanscritiche, prende lume da queste dialettali.

cuni distici del cimitero hanno certamente ispirato con una sola parola una parafrasi più verbosa, e da ciò la maggior larghezza della redazione. Invece quella tamulica è più ristretta ed alquanto indipendente; quella kalmuka assai più staccata. Le differenze di particolari insignificanti come il dono del yogin, l'albero, il modo come è appeso il cadavere etc. saranno rilevate dal lettore senza ch' io mi v'indugi; ma qui noto che il racconto assume in tutte uno spiccato carattere pauroso, e la descrizione del luogo in cui pende il cadavere e della notte, può suggerire non disprezzabili considerazioni sulle tendenze d'arte delle diverse stirpi indiane. Generalmente il vetāla non ha difficoltà a farsi portare dal yogin, ma solo non vuol sentir parlare per far prova della costanza del re; quanto a lui, racconta le novelle per passare il tempo ed ingannare la lunghezza della via non solo, ma anche perchè trova indegno di uomini saggi il non approfittare di tutti i momenti buoni a dilettare lo spirito colla scienza e colla poesia; soltanto gli stolti sciupano la vita o nelle crapule o nel far liti o nel poltroneggiare in letto. [13] Se fosse soltanto vero che narra per accorciare la strada, come concordemente dicono tutte le recensioni, perchè l'allungherebbe invece coi 24 ritorni? [14] Qui per me è chiaro un intendimento artistico e didattico, del quale credo che non si possa fare a meno di tener conto; per me qui è il letterato che raccomanda l'opera della mente, se vuolsi che la vita abbia pregio, come l'ha dalla luna la notte, dall'onestà la bellezza.

Il nocciolo della NC., e quindi implicitamente di tutta la Raccolta, sta nel fatto che il yogin, volendo valersi dell'aiuto del re per proprio vantaggio e perdere l'antagonista, rimane invece corbellato, e tutto si risolve a maggior gloria e lustro del monarca. Il rispetto, anzi il culto per il regime monarchico, inveterato nelle popolazioni orientali, non poteva permettere una soluzione diversa; anzi la Vetāla– veniva scritta, o per meglio dire ascritta al gran Vikramāditya, per mostrare che un uomo qualunque non poteva riuscire nell'impresa a danno ed in gara col re. Era prevista la vittoria sua, ma non dovea acquistarla senza meriti, senza rischio, senza il soprannaturale favore. La chiave poi della NC, che esaminiamo, sta nell'obbligo fatto al protagonista di star zitto, mentre ad arte lo si tira a parlare. Ciò solo dà luogo al replicato andare e tornare del morto e del re, dall'albero alla via e viceversa; ciò solo rende possibili i 25 viaggi e le altrettante storielle; in questo è l'ubi consistam della Raccolta. Mi pare quindi molto strano che un solo ms.,

[13] Non bene, mi pare, il Fumi interpreta in questo verso Kāla, come *dio*, anzichè *tempo* e traduce: Kāla sorpassa i saggi pel gusto dell' arte poetica, ma gli sciocchi per le passioni e pel litigio e pel sonno (p. 7).

[14] Dovendo rifare 24 volte il cammino, anche computando ciascuna novella raccontata in metà strada, abbiamo 24 mezzi yoġani = 48 miglia inglesi. Eh via! non è allungato di poco il cammino!

il C [v' è un accenno in ED] porti le importanti parole di cui a nota 13 (cfr. St. I[a]).

Questo punto, pur tanto caratteristico, non è passato nemmeno nelle saghe menzionate dagli scrittori della pag. precedente, tanto che io sono indotto a negare qualsiasi figliazione o parentela od anche semplice materia di riscontro per un parallelo tra la Vetāla– ed i racconti cui alludono Luber e Brockhaus. Neanche il punto della minaccia di morte se il re, *essendone in grado*, non risponde a tono, viene con chiarezza trovato in altre novelle, dove solo genericamente si riscontra il fatto, assai semplice e comune, della proposta di enigmi ed indovinelli, sotto pena della vita a chi giustamente non gli interpreta [cf. Oedipo ed altri molti]. Ma altro è il punir l'*inscienza* di interpretarli, altro il punire il *non volerne* dare la interpretazione, *sapendola;* ed è appunto questo supposto mal'animo dell'interlocutore che vien minacciato di terribile punizione. Così il *non sapere* in Oedipo è punito, in Vikramasena è al contrario occasione di sfuggire ogni pena.

Concludendo, i veri elementi del riscontro vanno ricercati altrove che nelle saghe fin qui menzionate, se togli forse quella del Freischütz, che, pur essendo apparentemente diversa, pure sostanzialmente presenta molte affinità ed una quasi identica trovata.

Esaminiamo ora qua e là qualche passo della nostra recensione.

Comincia con alcuni versi in cui, onorato il dio Gaṇeça, vien presentata l'opera ai lettori, onorati del titolo di savi [budhāḥ], ed ascritta alla letteratura amena. Nel breve proemio metrico, abituale nelle opere indiane, si dice che il solo scopo del lavoro è il DILETTO [vinodāya kariṣyāmi kathām = oblectationis-causa faciam historiam], ma le frequenti sentenze, i precetti etici e l'esame dell'intera Raccolta, fanno sospettare un secondo fine educativo [cfr. Pref.]. Questa introduzione ex-opera, naturalmente è tutta peculiare della recensione çivadāsica; pur tuttavia nemmeno in essa Çivadāsa è interamente originale, poichè gli stessi concetti, press' a poco colle stesse parole, trovansi nel Mudrārākṣasa, nel Pańćatantra ed in Bhartṛhari. [15]

Lo squarcio che contiene le lodi di Vikramasena, piuttosto che a quel re sono indirizzate alla maestà regale, com'era concepita nell'India: è il ritratto dell'ottimo principe, circondato di tutto lo splendore ed il fasto, così caro agli orientali, che ne accresce l'autorità agli occhi del volgo; benefico principe, che non abusa della sua autorità, puro, schietto, giusto, liberale, terribile nel punire, protettore dei probi, bello e buono; gloria insomma della dinastia. Il solo punto

[15] Il Böhtlingk negli Ind. Spr. sviato dalla variante *vaktram* invece di *vakram*, interpreta al v. 3° come nome prāńgalin e traduce: Alcuni amano sommesso inchino, altri la luna (Mond; forse *faccia lunare*) i saggi la parola etc. Non parmi.

che può accennare ad uno speciale re, quello del Mālava è il chiamare il suo trono siṁhāsana [= il seggio del leone] ciò che richiama alla mente l'altra notissima raccolta di novelle, che tratta dell'Augusto indiano, il Vikramaćaritram; pure il vocabolo siṁhāsana è già divenuto un nome comune per indicare *trono*. Un altro pregio di cotesto re, pregio tutto suo personale, è quello dell'intrepidezza. Nella red. hindica già una volta l'ha dimostrata coll'abbattere in aspra lotta il demone provvidenziale che custodiva la città [cfr. Prol.]; ma qui pure i fatti lo dimostrano veramente senza paura e di una *costanza* meravigliosa. Questa virtù, la principale a mio parere, ho voluto notarla specialmente perchè la credo origine del nome stesso del nostro eroe, specialmente nella sua forma primitiva e più breve di Vikrama. Ricordo a questo proposito che nella Bṛhatkathā, è data l'etimologia del nome.[16] Egli era Tri-vikrama-sena, figlio di Vikramasena, ed era così chiamato, perchè possedeva 3 virtù: akramà, prakramà e vikramà, ed anche nel Prol. l'indovino allude alla virtù del neonato nel dargli il nome.

Il digambara [yogin, muni, brāhman, ṛsi nel ms: *c*] vi sostiene invece una parte così di imbroglio, di seduzione, di malignità, che mostra poca stima per questa setta; è bensì vero che s' era finto un santone per ispirar fiducia e riuscire nell'inganno.

Non occorre che tocchi qui dei passi del testo di dubbia interpretazione, nè di varianti; ma in questi appunti, dedicati ad una breve esposizione dei miei pensieri sulla Vetāla-, non posso trascurare qualche cenno critico. Per ora domanda la mia attenzione il distico 12°.

Vi è detto: L'uomo prudente non deve propalare le formule che sciolgono gli incanti, le colpe famigliari ed i famigliari affetti [o meriti?], gli amorazzi [maithunaṁ, vale certo amores = ἔρωτες (pl.)] e nemmeno kubhuktaṁ e kuçrutaṁ marma. Per il secondo parmi buona interpretazione: male-auditum secretum, escludendo la variante karma = negotium; ma il primo non è chiaro. Evidentemente il prefisso peggiorativo ku- vorrebbe far interpretare *il cibo cattivo* [così, con altri, il Böhtlingk I.S. 7046], il mangiar male, od in altri termini, le strettezze di famiglia. A questo senso s'accostano il Hitopadeça, l'autorità di Galano, del Lassen etc.[17] Anzi avvalora l'interpretazione un analogo passo della Vetāla° [st. I. 21] dove è raccomandato di tacere [seguendo la lezione del Lassen non accolta dall'Uhle], tra l'altro il gṛṅganaṁ [= allium] che certo vuol dire: un *cibo volgare* e pes-

[16] Babington. V. C. Pref. 8... « and you will become like Vi-sama-saila, with the title of Tri-Vicrama... signed Tri-Vikrama-séna. He was thus called, because he possessed *acrama*, *pracrama*, and *vicrama*, three synonymous words, implying energy in a great degree ».

[17] Galano intende: *λιτὸν βρῶμα*; Lassen-Gloss. *cibum teter*; Oest. [red. hind]. *verbotener Speise*. In ogni caso si tratta di colpe o miserie.

simo. A me tuttavia parve più esatta l'interpretazione hindica, quale appare nell'Oesterley, *cibo proibito*, cioè l'usare *cibi vietati* dal culto, il che parafrasa il nostro proverbio, i panni sporchi si lavano in casa. Il vocabolo gṛhaćhidraṁ è inteso dal Böhtlingk l. c., come *buco nella casa*, in senso materiale; in tal caso, per coerenza, intenderei *marma* = pars infirmior periculis obnoxia [Gloss. lassenico]; ma considerata l'intera frase: dharmaṁ gṛhaćhidraṁ ća, preferisco l'interpretazione: virtutem familiae vitiumque.

Lo scopo delle stregonerie di Çāntiçīla è, a suo detto, quello di raggiungere le 8 siddhis. Son esse le massime potenze: 1º di rendersi leggerissimo [laghimā], 2º pesantissimo [garimā], 3º minuscolo come un granello di pulviscolo [animā], 4º od enormemente grosso [mahimā], 5º di toccare tutto quello che si desidera [prāptiḥ], 6º di possedere all'istante quel che fantasia concepisce [prākāmyaṁ]; 7º di signoreggiare sulle forze, le leggi e gli elementi della natura [vaçitvaṁ], 8º di dominare sulle cose già create [īçitvaṁ]. L'effetto poi del possesso di tutto ciò, è il dominio di tutta quanta la terra, il diventare pṛthivīpatir [= terrarum dominus] come avea predetto l'astrologo quando nacquero i tre fanciulli sotto la medesima propizia congiunzione degli astri. Non dappertutto le 8 Facoltà sono identiche [qualche rec. non le nomina neppure, ritenendole cosa nota a tutti][18]; nella red. hindica p. es. due sono diverse: 1º cangiare il corso della natura; 2º usare illimitatamente di tutti gli organi [cfr. Oest. B. P. p. 22 nota]; ma esse sono dovunque il punto centrale della Raccolta e possono trovare riscontro in tutte le leggende, dove sia rappresentata la lotta pel possesso di qualche cosa. La relazione però tra queste leggende e la nostra NC, comincia là solo dove i mezzi caratteristici per conseguirla [sortilegio], o l'ufficio dei personaggi [il mago, il morto, il vetāla], o le peculiari posizioni [enigmi, risposte, condizioni di silenzio, minaccie], abbiamo intima connessione di somiglianza.

Benchè il recensore della NC, mostri assai minor arte di quello del Prologo del ms. *a*, e non soltanto nella secchezza dello stile, pure non manca qui incastrato uno squarcio di così terribile effetto che, malgrado il poco favorevole parere dei critici del testo, non indugerei di chiamare grandioso.

La enorme confusione e varietà dei mss. ha forse ispirato il severo giudizio degli editori. Il Lassen ed il Gildemeister nell'Anthologia Sanscritica, sopprimendo quasi tutto il brano, scrivono: « Duo tantum disticha imaginem satis concinnam praebentia retinui... re-

[18] Nella red. tamulica sono piuttosto 8 qualità dell'animo, che il re possiede, ma che il vedāla loda ed augura eterne quanto durerà il sole e la luna. « Thy renow, and manhood, and good disposition, and affection, and partiality, and charity, and urbanity, and magnanimity... » Babington. V.C. st. XXIV p. 90.

liqui versus valde corrupti locum non merebantur... verbis constant inconditis... offendit terminatio *-am*, quam neque accusativo attribuere licet, neque... nominativo... Ex parte satis inficetas cum rebus ad Rāmāyanam et Mahābhāratam spectantibus more Subandhuis comparatione praebent ». Tale il giudizio. Il D. Uhle, accettando quasi tutti i versi dati dai mss. ha mostrato di giudicar meglio il passo; ma si mostra incerto egli pure ed in qualche punto crocesigna l'insanabile testo. Ora a me pare che tutto il passo sia piano e chiaro e, nel suo ruvido verseggiare, anche bello. Mi guarderò bene di ammirarlo per la tecnica della versificazione; non si eleva certo per nessuna formale bellezza, e le principali accuse stanno per la sintassi tirata talvolta contro la naturale tendenza; ma il concetto è benissimo appropriato al soggetto, e nello sforzo stesso di esagerare l'espressione, si sente vicino a raggiungere, ed ha talvolta raggiunto, un effetto artistico tutt'altro che disprezzabile.

Anzitutto il passo va diviso in tre parti. La 1ª è una similitudine del cimitero ad un festino del dio della morte, Kāla; la 2ª è un ricordo della lettura di due notissimi e popolarissimi poemi, il MBh° ed il Rāmā° legati con uno çloka di passaggio logicamente appropriato; la 3ª è la vera descrizione del cimitero e si lega alla prima. Senza alcun dubbio la 1ª è la parte migliore, poichè nell'altra l'elemento letterario soffocò quello artistico-poetico e si ridusse ad un elenco di nomi; l'ultima riuscì stentatamente tarattologica.

Dopo aver nel 1° distico [çl. 18] fatto entrare il re nel cimitero [19] che spicca, tra il fumo che lo riempie e nel bujo della notte, di una paurosa bianchezza, viene in mente al poeta di assomigliarlo al giardino di Kāla. È bene notare che lo çmaçāna non è un cimitero nel vero senso della parola, ma un recinto entro il quale su cataste di legna si abbruciano cadaveri, secondo anche l'odierno rito indù. Chi ha potuto gettar l'occhio in uno di quei recinti [irreligiosa ed impura curiosità alla fede indiana] non pare abbastanza orrida la immagine che ce ne formiamo leggendo questo passo. [20] Il fumo dunque che s'addensa in quel luogo è legittimo. Kāla, il terribile dio della morte, ha un giardino naturalmente orribile; esso è circondato da un muricciuolo costruito non di rottami di pietre e calce, ma di ossa umane candidissime cementate colla materia molle cerebrale; v'è un lago [21] ma di sangue umano, e con questo scenario per sfondo si descrive

[19] In questo verso avrei preferito la lezione del Lassen pāṣāṇāpaskara [= pietre e sterco] a quella dell'Uhle sarvopaskara [= utensili di pietra]. Ricordo che pur oggi gli Indû adoperano per cemento lo sterco di vacca. Col bhāti (= splende), non credo che si accenni al fosforo della decomposizione dei cadaveri [Luber], ma alla bianchezza luminosa delle aride ossa.

[20] Cfr. De Gubernatis. Peregrinazioni Indiane, passim.

[21] Jacobi, anzichè un lago di sangue, legge lohitāsavam [= Getränke - Blut), il che è molto in armonia col *buffet* di quello strano festino. Forse alla parola *lago*, si potrebbe sostituire *tino*.

il festino. Torno torno vi sono filari di scheletri e sparsi dappertutto frantumi di ossa e di teschi; è tutto addobbato di festoni, di ghirlande, di svolazzi, ma sono di budelle che gli avvoltoi ed i corvi, commensali soliti dei cimiteri indiani, hanno strappato dai ventri dei morti esposti sui roghi. Appunto i roghi fanno l'illuminazione a quella festa macabra. S'alzan da essi bieche fiamme che rischiarano la tenebrosa scena, ma la luce è fioca perchè il fumo grasso e denso annera l'aere. Alcun poco di lume fosco vi fanno pure, sparsi qua e là a terra, dei carboni ardenti, resti delle pire consunte. Il dio Kāla invitò al festino in questa orrenda sala da ballo i rākṣasi, le streghe, le anime dei dannati, ma sopratutto, funeree ballerine, le sei nutrici di Kārttikeja, le orribili Kṛttike. Non si potevano trovare danzatrici più convenienti. Terribili deità, che ti rammentano le Erinni del mito greco, esse eseguiranno ridde infernali, ubriache di sangue umano; pulseranno in tempo alterno la terra coi piè sonori di armille, scuotendo tutto il pavimento, facendo tremare tutto il giardino che vacilla come scosso da terremoto perpetuo. Le danze loro sono scomposte ed orgiastiche, poichè sono Menadi furibonde ed ebbre. Non mancò infatti il banchetto a quel *garden party* pauroso, chè vi sono sparse ancora le tazze formate dai vuoti teschi dei cadaveri arsi lì presso. È dunque una specie di fantastica danza macabra, con una luminaria neroniana di corpi umani. Però Kṛttike e rākṣasi danzeranno al ritmo di qualche musica, ed ecco in questo spaventoso festino far la musica strani suonatori. Entro le tarlate ossa più vecchie, in cui la corrosione del tempo ha fatto i fori, spira a fiotti un vento, che le fa suonare: sono i femori e le tibie che fungono appunto da flauti e da tibie. È questo ancora il ricordo del mito vedico in cui i Maruti [i venti] sono i suonatori celesti. A questi aneliti, il cui sibilo accompagna le ridde demoniache, si aggiunge il suono dei crotali, il tintinnio delle sonagliere che portano le streghe alla caviglia dei piedi. Saltellano le sconce femmine e tintinnano i pedali, ma i tamburi in quell'orchestra sono gli scrosci del tuono in tutte le plaghe del cielo, con chiasso tale che pare il finimondo. Pare che Yama, concepito come Antaka, voglia por fine all'esistenza del Cosmo e pronunci la sillaba fatale: Oṁ. Padiglione al giardino in questa notte di danze, è un nembo oscuro e livido quale il Nembo che preannunzierà la distruzione totale del mondo.

Collegando qui la 3ª parte, si ripiglia la descrizione paurosa del cimitero. Animali famelici lo percorrono; le cataste su cui bruciano i morti sono così spesse che le une s'addossano alle altre; spaccature dell'arso e concotto suolo, si aprono qua e là ad inghiottire gli incauti e, perchè non vi manchi il solito elemento fantastico, vi si aggirano spettri, belve, vetāli, demoni.

Tale è la terribile concezione del poeta indiano, nella quale si mischiano la descrizione reale del cimitero e le fantasticherie di una

mente esaltata, con sforzo che va in cerca di strane e paurose immagini e similitudini.

Però tutto è coordinato, come parmi d'aver mostrato; tutto trova posto in un bizzarro quadro, in cui le tinte forti, il disegno energico, la pennellata vibrata mostrano una non spregevole disposizione artistica, traviata però dalla preoccupazione dell'effetto e del caricare i toni fino a farla quasi toccare il barocco. C'è dunque qualche cosa di più che dei *versus inconditi*: bensì vi appare il mostruoso, che è carattere dell'arte indiana.

La 2ª parte è in realtà inferiore. È una serie di nomi propri, il cui ricordo può risvegliare idee di forza, di valore, di orrore, di ribrezzo, a chi conosca i due maggiori monumenti della letteratura indiana, ma non presenta gran merito artistico. Il passo ha l'aria di una scolastica interpolazione. Anche senza contare che non so quanto giovi alla ipotiposi del cimitero il paragone con alcune scene di battaglie, richiamate alla memoria per via di nomi d'eroi, non è privo di valore il fatto che lo squarcio manca nelle red. dialettali, anzi in *tutte* le altre. Questa, che il Lassen chiamò *comparatio more Subandhuis* [çl. 25-28] non ha poetica attrattiva ed è naturalmente un po' più fredda dopo il brano della festa di Kāla. Nemmeno il 3º brano è alta poesia, ma certamente si solleva un po' più della sequela di eroi epici qui nella 2ª parte elencati. Tra il distico 25 [dato al MBh.] ed i due 27-28 [pieni dei personaggi del Rāmā–] vi sarebbe un salto che parmi colmato convenientemente da una giuntura tra i due poemi fondata sulla associazione delle idee. V'è però un certo sforzo del poeta di trovare un naturale passaggio nel ricordo di due donne, Draupadī, perduta al giuoco [çl 26 pāda *α*)] e Çūrpanakhī personificazione della malizia femminile [çl. 26 pāda *β*]. A costei è connesso il tratto del G'anasthāna e di qui, col ratto di Sītā, il poeta passa al rākṣaso Mārīća ed ai suoi timori quando tenta di dissuadere Rāvaṇa dal proseguire la trista impresa.

Per finire noto che questo passo, su cui forse ho troppo indugiato, nelle red. popolari appare, più qua più là, sviluppato od accorciato, ma generalmente bene accetto. Il redattore hindico, dall'allusione al nembo ed ai tuoni, trovò materia ed ispirazione a descrivere una notte di infernale burrasca e dalla parola bhūta, trasse forse i ruggiti delle tigri ed i barriti degli elefanti. Somadeva [nel KSS. XII. 75 çl 42] s'accontenta di tre distici, contenenti alcuni predicati alla parola çmaçānam [cfr. Uhle. Ann. 96]; ma questo mi richiama alla mente la questione della sintassi di tutto il passo che stiamo esaminando.

Il Lassen si meraviglia dello strano scambio tra il nominativo e l'accusativo, ambedue insostenibili; questo perchè non ha verbo che lo regga, l'altro perchè certi nomi sono maschili [p. es. megha ed Antaka] e non possono terminare in « am ». Vuol trovarne una pos-

sibile ragione in ciò, che forse hominibus, vulgari dialecto assuetis, generis discrimen evanuit. Sarebbe dunque un errore di amanuensi poco dotti nel sanscrito. Ma l'accordo dei mss. nell'errore? L'Uhle inclina a far reggere l'accusativo dal samprāpya [= quum adsecutus esset] del 1º verso (çl. 18), cui avrebbe volentieri sostituito il finito samprāptaḥ, considerando che l'analogo passo di Somadeua ha gli accusativi regolarmente dipendenti dal verbo finito yayau [= adivit]. Una miglior spiegazione mi offre l'illustre prof. Kerbaker, a cui godo di render qui pubbliche grazie. La verità è che tutte le forme in « am » sono null'altro che predicati al *neutro* çmaçānaṁ bhāti [= coemeterium apparet] e dove c'è un vero paragone in ipotassi [megha ed Antaka] vi si deve correggere col nominativo.

Quanto ai pāda *yô* dello çl 21, dei quali l'Uhle dichiara di non aver potuto trovare keine Herstellung und keinen verständlichen Sinn, in seguito ad una felice dilucidazione dello stesso Kerbaker ad una mia ricostruzione del testo, mi son persuaso di correggere matta [desunto dal ms. *c*] in luogo di mattaḥ per poterlo legare in composto sintattico con Kṛttika°, considerando nel tempo stesso Kāla in composizione con utsave, coll'interposizione di un iva, stranezza esemplata altrove. [22] Ne viene il verso

Kāla-ivotsave matta-kṛttikānṛtyakampitam [int. çmāçanaṁ]
Kālae-sicut-in-orgia ebriarum-Krittikarum-choreis-excussum [coemeterium].

Di qui la mia traduzione ed anche una grande ed insperata chiarezza del testo.

Passando allo çl. 31, nel quale si descrive brevemente il cadavere, lascio la variante del ms. *c* e del Lassen arddha [= capelli smezzati, a strappi] anzichè ūrdhva [= irti] e mi fermo al vartulākṣam [= rotundum oculum habentem]. Il Fumi interpreta *occhi cavi*; a me pare che meglio conferisca all'immagine spaventosa il ricorrere etimologicamente alla rad. vṛt- = circumvolvere, ed interpretare: che gira l'occhio all'intorno, quasi roteandolo terribilmente.

Proseguendo nella narrazione, dopo lo strano risalire del cadavere al suo ramo senza che il re avesse aperto bocca e che spiegai più su colla scorta della red. hindica, mi pare oscura, senza un periodo che la preceda, la citazione dei passatempi dell'uomo saggio e dello stolto. Nella solita red. hindica giustamente si vuol accorciare il cammino [Deshalb ist es besser, diesen Weg durch Gespräche über nützeliche Dinge abzukürzen], ed in tutte le red. compare questa ragione. Ne dissi già quello che penso; qui aggiungo che forse anche

[22] Da lettera del 29 novembre 1889 « La sola irregolarità è l'interposizione della particella *iva* tra i due termini del composto sintattico, della quale non mancano esempi, per quanto rari e strani nel sanscrito seriore. ». Iacobi congettura non felicemente mṛtakāntaka.° [= sciacallo] anzichè Kṛttikā.°. In fondo nessuno, parmi, avea ben capito l'intero squarcio: io licenzio la mia interpretazione al giudizio altrui con piena fiducia.

questa è una prova che la Vetāla- non ebbe più, in seguito al trionfo della reazione brāhmanica, un chiaro e precipuo scopo didattico ed etico, ma traviò a curare solo il *diletto*, come dichiara nello çl. 1º, ed a lodare l'*arte poetica*, come appare dai pāda γδ dello çl. 33, da morale che era. Questa lode alla poesia apre la strada al lemure perchè racconti le sue narrazioni.